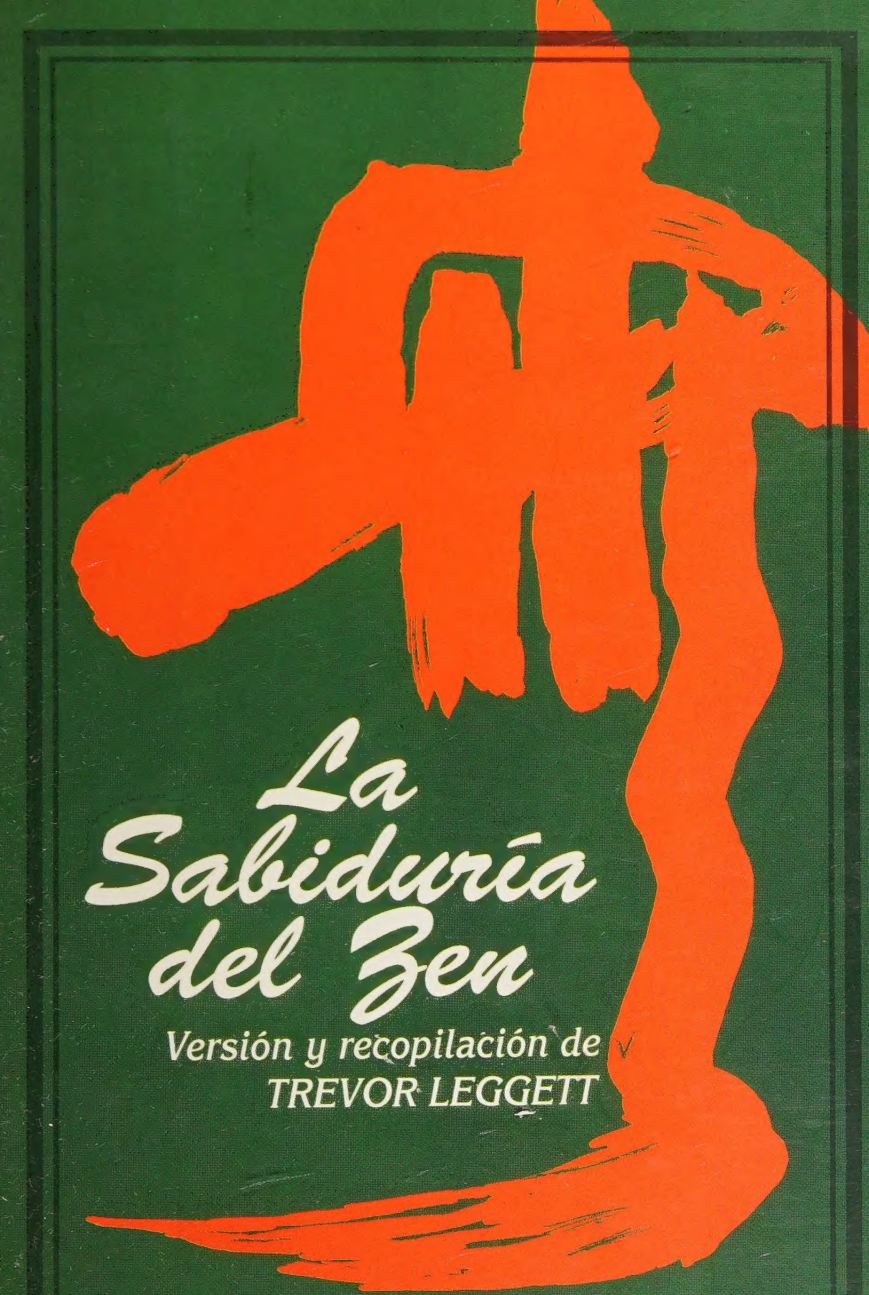


La Sabiduría del Zen

Versión y recopilación de
TREVOR LEGGETT

EDAF / NUEVA ERA

«¿Qué se alcanza con la práctica del zen? No puede tratarse de la adquisición de algo que no se poseyera de antemano. Lo único que podemos decir es que, en cuanto a uno mismo, se ve y se comprende que "los ojos están a los lados y la nariz está en el centro", y, en cuanto al mundo, se ve directamente que las flores son rojas y que los sauces son verdes. El mundo cambia. Atrapo al ladrón y descubro que es mi propio hijo. El demonio de ayer viene ahora a rezar. El maestro de zen Rinzai nos dice: "Sin estar corrompidos por el ciclo de la vida y la muerte, sin buscar nada especial, se alcanza por sí mismo". Se manifiestan la pureza y la libertad, la experiencia del no-egocentrismo.»

(Extracto del capítulo cuarto.)

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lasabiduriadelze0000legg

EDAF
MADRID

LA SABIDURÍA DEL ZEN

Versión y recopilación de
TREVOR LEGGETT

EDAF / NUEVA ERA

Título del original inglés:
A FIRST ZEN READER

Traducido por:
ALEJANDRO PAREJA

© 1960. BY CHARLES E. TUTTLE COMPANY, INC.
© 1993. De la traducción, Editorial EDAF, S. A. Jorge Juan, 30, Madrid.
© 1993. Editorial EDAF, S. A. Jorge Juan, 30, Madrid.
Para la edición en español por acuerdo con CHARLES E. TUTTLE
BOSTON (MA) USA.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Depósito legal: M. 34.642-1993
ISBN: 84-7640-759-9

PRINTED IN SPAIN IMPRESO EN ESPAÑA
Gráficas Rógar, S. A. - Pol. Ind. Cobo Calleja - Fuenlabrada (Madrid)

Dedicado respetuosamente a la memoria del doctor

HARI PRASAD SHASTRI,

Pandit y Jnani de la India

Índice

Páginas

Índice de ilustraciones 11
Agradecimientos 13
Introducción 15

EL ROSTRO PRIMITIVO, por Daito Kokushi .. 23
UNA PIZCA DE ZEN, por Takashina Rosen ... 29
LA «CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN» DE HAKUIN, por Amakuki Sessan 81
LOS DOS POEMAS, por Oka Kyugaku 239
BODHIDHARMA Y EL EMPERADOR, de las antologías Rinzai y Soto 247
NOTA SOBRE LOS CAMINOS, por Trevor Leggett 257

Índice de ilustraciones

		Páginas
1.	Daito Kokushi, por Hakuin	27
2.	Takashina Rosen en actitud de meditación	30
3.	Sentados para la meditación	38
4.	El maestro de zen Hakuin, autorretrato	87
5.	Caligrafía de Takashina Rosen: «La forma misma es el vacío...»	93
6.	Caligrafía de Takashina Rosen: «Zen»	100
7.	El Fuji visto desde el monte Shaka, por Oka Kyugaku	126-127
8.	Montañas y desfiladeros, por Takashina Rosen	136
9.	Bailarina de Kabuki	156
10.	El koan del yudo	157
11.	Fukurokuju, por Oka Kyugaku	222-223
12.	El zazén de Bodhidharma, por Takashina Rosen	252
13.	Ejercicio previo a la meditación	261
14.	Centros y corrientes de energía	262
15.	Meditación sobre un fuego encerrado	263
16.	Meditación sobre la cría del embrión y la vuelta al origen	264
17.	El koan del ideograma chino «uno»	268
18.	Caligrafía del maestro y del discípulo	270-271
19.	El momento del koan en el yudo	276-277
20.	No retenerse	278

Agradecimientos

ESTOY profundamente agradecido al primado Takashina y al abad Amakuki por su permiso para traducir sus libros; al primado Takashina y a M. Takei (decano que fue de los monjes de Sojiji) por sus enseñanzas sobre el zen; a Tsuji Somei de Engakuji y al profesor Nishimura Shigeshi por su colaboración en la traducción.

Mantengo una gran deuda de gratitud hacia el señor Takasaki Masami, como estudiante, como yudoka y como persona.

Algunos pasajes de las traducciones que aparecen en este libro se han publicado en la revista vedanta británica *Self-Knowledge*.

T.I.

Introducción

LA secta zen del budismo pretende transmitir la comprensión especial que alcanzó el Buda Shakyamuni en la postura de meditación bajo el árbol bodhi de Gaya, después de seis años de prácticas espirituales austeras y tras una larga sesión de meditación (de seis días con sus noches, según cierta tradición). Esta comprensión lo liberó para siempre de todos los sufrimientos y limitaciones. Él se la comunicó a su discípulo Kasyapa, y desde entonces se transmitió ininterrumpidamente a través de los patriarcas y maestros de la India, la China, Corea y el Japón; se transmitió «de corazón a corazón», como podría pasarse de unas personas a otras un cuenco de agua sin que se derramase una sola gota. En la China, la secta se disgregó en una serie de ramas diferentes. Después de dominar el budismo durante siglos en dicho país, está decayendo en la actualidad, pero sigue teniendo importancia en el Japón. Las dos grandes escuelas o corrientes de transmisión en este país son la Rinzai, que se divide en una serie de subescuelas, y la Soto, a la que pertenecen cerca de las dos terceras partes de los templos japoneses.

Las escuelas Rinzai y Soto están de acuerdo en las cuestiones principales; difieren entre sí en la importancia que otorgan a ciertos elementos del zen, sobre todo a lo que llamamos *koan*. El koan es una especie

de acertijo que no se puede llegar a resolver del todo por medio del intelecto; se trata de un medio artificial para concentrar las energías del estudiante espiritual. El método de los koan fue desarrollado en una época bastante tardía de la historia del zen. La escuela Rinzai insiste en la concentración en los koan, sobre todo en los que aparecen en las antologías tituladas *Hekiganroku* y *Mumonkan*. La escuela Soto, aunque tiene su propia colección de koan, el *Shoyoroku*, no les presta tanta importancia, haciendo notar que los maestros de la edad dorada del zen, en la época de la dinastía T'ang, no recurrían a los koan artificiales. En su mayoría, los koan consisten en relatos que hablan de estos maestros, aunque Hakuin (1685-1768), que vivió en el Japón en el siglo XVII, creó uno de los más famosos, el que trata del «sonido de una sola mano». Pero incluso este koan puede proceder de cierta frase del *Hekiganroku*.

Los textos cuyas traducciones presentamos aquí ofrecerán una idea general de la teoría y la práctica del zen. Con la excepción de los dos extractos que aparecen bajo el título de *Bodhidharma y el emperador*, no son tratados de budismo especializados; están dirigidos al profano. El libro se basa en dos series de conferencias pronunciadas por dos célebres maestros contemporáneos: Takashina Rosen, actual primado de la escuela Soto y presidente de la Asociación Budista del Japón, y Amakuki Sessan, célebre maestro de la escuela Rinzai.

El hombre de la calle japonés de hoy día no tiene conocimientos profundos sobre el budismo, y nuestros textos no presuponen tales conocimientos por parte del lector. Presentamos a continuación una breve exposición de los antecedentes budistas del zen para el lector que jamás haya conocido el tema. Todas las cuestiones se explican con mayor profundidad en el libro, y en esta exposición resumida haremos afirmaciones que no serán completamente exactas.

El mundo de nuestra percepción está cambiando constantemente. Técnicamente lo llamamos *samsara*, nacimiento y muerte, o ciclo de la vida y la muerte. El hombre aspira a permanecer en él por instinto, de modo que es para él una fuente constante de sufrimientos y de desengaños. Pero nuestra percepción es ilusoria en parte. La ilusión estriba en que tomamos por completamente verdaderas las distinciones y las limitaciones creadas por la mente. La verdad del mundo es el *nirvana*, absolutamente libre de las distinciones y de las limitaciones, pero, a causa de nuestra ignorancia *(avidya)*, la mente lo percibe como diferenciado y limitado. Por medio de la práctica del zen (palabra que significa literalmente «meditación» en japonés), los conceptos confusos, opuestos e invertidos se pueden rechazar, y se puede conocer directamente el nirvana. En el *samadhi*, la cúspide de la meditación, las distinciones desaparecen, y el meditador y el objeto de la meditación son una sola cosa.

El nirvana está por encima de toda definición posible porque está por encima de la mente. Nos dan una idea de él palabras como «inmortalidad», «beatitud», «pureza» y «propio ser (verdadero)». En la medida en que una doctrina fundamental del budismo afirma que las cosas no tienen una identidad verdadera, está claro que «el propio ser» no quiere decir aquí nada que esté limitado. De hecho, todos los términos son provisionales. A veces se llama al nirvana «igualdad», porque está libre de toda distinción, y otras veces se le llama «el vacío», porque está libre de todos los condicionamientos.

El Buda es el que se ha dado cuenta de que su naturaleza no es un ego limitado, sino que es el nirvana libre de condicionamientos. Por eso, al nirvana también se le llama «la naturaleza búdica». Todos los seres vivos tienen la naturaleza búdica. Con la práctica de la moralidad, de los estudios sagrados y de la meditación (zen), pueden despertar la sabiduría *(prajña)* que

descubre la verdadera naturaleza. Esta advertencia o despertar se llama *satori* en japonés. También tiene el sentido de «iluminación». Un bodhisattva es alguien que está muy avanzado en el camino espiritual hacia la budidad. Adviértase, no obstante, que la naturaleza búdica ya es perfecta dentro de él, como lo es dentro de todo; es un proceso de comprensión o descubrimiento del Buda, no de creación de un Buda.

En algunas escuelas se realizan ciertas prácticas devotas. A éstas se les llama «el poder ajeno». En las páginas 141-142 comentaremos sus relaciones con el «poder propio».

Llamamos *mahayana* al budismo relacionado históricamente con el norte de la India, la China, Corea, el Japón, el Tíbet y Mongolia. Da importancia al ideal del bodhisattva que aspira a ayudar a todos los demás a alcanzar la comprensión, al contrario que los budas *shravaka* y *pratyeka*, de los que se dice que sólo aspiran a realizarse ellos mismos. El budismo mahayana tiene sus propias escrituras *(sutras)*.

Las últimas palabras sánscritas que debemos explicar son *bodhi* y *karma*. Bodhi, que literalmente significa «iluminación», suele querer decir «sabiduría»: lo mismo que la palabra *prajña*. El karma es la ley de la causalidad extendida a las esferas psicológica y moral; cada uno de los detalles de lo que sucede a cualquier persona es el resultado de sus actos pasados; al bien le sigue el bien, al mal el mal.

En estas traducciones, «corazón» y «mente» suelen representar la misma palabra del texto original. Esta palabra quiere decir, literalmente, «corazón», pero por extensión abarca el significado de «mente», cómo en inglés. He preferido traducirla por «corazón» siempre que me ha sido posible, pues para muchas personas «mente» tiene connotaciones cerebrales. Una de las dolencias zen se produce cuando la energía vital se sube a la cabeza de manera incontrolada; la concentra-

ción adecuada debe realizarse sobre el centro del cuerpo. El maestro de zen Hakuin insiste muchísimo en este punto; algunos dibujos de figuras en meditación realizados por su discípulo Torei lo ilustran gráficamente. Por lo tanto, se ajusta más a la práctica del zen hablar de comprensión del corazón búdico que de comprensión de la mente búdica; por lo menos, así es para los principiantes.

Los lectores deberán tener en cuenta el significado especial de la palabra que hemos traducido por «primitivo». En la página 33 explicamos las diferencias entre la comprensión-con-un-principio y la comprensión-desde-el-principio o comprensión primitiva. En un sentido semejante deberemos comprender ciertas expresiones zen comunes, como mente primitiva, rostro primitivo, naturaleza primitiva, etcétera. Si se capta este punto, se resuelven muchas dificultades de los textos zen. Relacionada con él está la frase: «La práctica y la comprensión son una sola cosa.» En el zen de la budidad-desde-el-principio, la práctica no es más que la comprensión del hecho actual de la budidad; la práctica es comprensión, no un medio para producir la comprensión futura de una situación futura.

El budismo de la India no es el mismo que el de la China en todos los sentidos, y el budismo japonés tiene a su vez peculiaridades propias. Las diferencias no son pequeñas. Pero la tradición impone que las enseñanzas sean las apropiadas para el discípulo, del mismo modo que al paciente se le administra la medicina más apropiada para él; puede considerarse que estas diferencias son ejemplos de «medios hábiles» o, en japonés, *hoben*. (Es preciso reconocer que algunos grandes maestros japoneses no suscriben la doctrina de los hoben).

En las traducciones de los textos sánscritos o chinos, nos hemos ceñido a la versión del autor traducido, que puede no ser la única posible. En algunos casos, cuan-

do al parecer se presenta una cita de otro autor, se trata en realidad de una versión libre, o incluso de una alteración del texto original. En los casos en que el autor presenta la versión original china seguida de una traducción libre al japonés, sólo presentamos esta última.

Transcribimos los nombres hindúes de manera aproximada; nombres como Sakyamuni y Ananda son familiares en Occidente. La mayoría de los nombres y palabras chinas se transcriben siguiendo la pronunciación japonesa: por ejemplo, «Rinzai» en vez de «Linchi». Esto puede molestar a los sinólogos, pero parece probable que en un futuro casi todos los textos sobre zen procederán del Japón, y es preciso tomar una decisión. La pronunciación moderna del chino mandarín no tiene nada de sacrosanta, y mucho menos el confuso sistema de transcripción que se suele seguir actualmente. El famoso monosílabo negativo que pronunció Joshu como respuesta a la pregunta de si un perro tenía naturaleza búdica, se pronuncia actualmente «wu» en el habla china normalizada. Pero la pronunciación japonesa «mu» se aproxima más a la pronunciación de la época de Joshu, en la dinastía T'ang. No soy absolutamente consistente, pues conservo palabras chinas tales como los nombres de las dinastías T'ang y Sung, basándome en el hecho de que ya las conocemos y de que no son términos ni nombres propios relacionados con el zen.

No he señalado las vocales largas del japonés. Las palabras y nombres comunes acabarán por europeizarse, sin duda, como se han europeizado términos como «yudo». La experiencia demuestra que los signos diacríticos que acompañan a las palabras extranjeras desaparecen en poco tiempo. Los nombres propios japoneses se presentan con el apellido en primer lugar; por ejemplo, en el nombre Oka Kyugaku, Oka es el nombre de la familia, y Kyugaku es el nombre budista (lo que nosotros llamaríamos «el nombre de pila»).

En la literatura zen se encuentran numerosas alusiones, algunas de tipo budista y otras a costumbres, a la historia o a la literatura en general. Por ejemplo, la respuesta de Soji a Bodhidharma (ver la página 134): «Es como cuando Ananda tuvo una visión del paraíso del Buda del este; apareció y después se desvaneció»: esto no quiere decir que la visión se perdiera. Alude a un sutra en el que el Buda crea para su discípulo Ananda una visión del paraíso en la habitación donde están ambos; cuando el Buda retira su poder mágico, la visión desaparece. He traducido el pasaje en este sentido. Para comprender estas alusiones, el estudiante puede leer libros sobre el budismo en general; podemos recomendar los del doctor E. Conze. Muchas de las alusiones del zen se pueden encontrar en las obras del doctor D. Suzuki. Es inevitable que se pierdan algunos matices. En la poesía china, las nubes blancas suelen representar la contemplación y la experiencia espiritual (ver la página 131). Las nubes de lluvia oscuras del éxito en el mundo desaparecerán pronto, pero al cielo nunca le faltan las altas nubes blancas. Por otra parte, un novicio de cualquier arte se relaciona con el color blanco, y el experto, con el negro; por eso, el personaje vestido de blanco del «Caso de la liebre blanca» (ver la página 70) tiene connotaciones de principiante *espiritual*.

En algunos casos, cuando todo gira alrededor de un juego de palabras o de una alusión que sería larga de explicar, he omitido el pasaje. También he suprimido algunas páginas del libro de la *Canción de la Meditación* en las que el autor dirige advertencias a sus compatriotas, que estaban a punto de emprender una guerra desafortunada.

Los textos cuyas traducciones presentamos aquí no son exposiciones sistemáticas. Las frases y los párrafos son estocadas que pretenden despertar la sabiduría prajña dormida. Cuando se despierta, se reconoce la

naturaleza búdica, que desde el principio siempre es perfecta en iluminación y en comprensión. Esto es lo que pretenden los autores, y no hacer una exposición teórica.

EL ROSTRO PRIMITIVO

SERMÓN DE DAITO KOKUSHI

«EL ROSTRO PRIMITIVO» es un sermón pronunciado ante la emperatriz Hanazono por el maestro de zen Myocho, más conocido por el nombre que le impuso el emperador, Daito Kokushi. Kokushi significa literalmente «maestro de la nación». Daito (1281-1337) fue una de las grandes lumbreras de la escuela Rinzai en el Japón. Durante cierto tiempo se ocultó, disfrazado de mendigo, para huir de la fama. El dibujo de Hakuin (fig. 1) *lo muestra con este atuendo.*

El rostro primitivo

TODOS los estudiantes de zen deben dedicarse al principio al *zazén* (meditación sentados). Sentados en la postura cerrada o en la semicerrada, con los ojos entreabiertos, ved el rostro primitivo que existió antes de que nacieran vuestro padre o vuestra madre. Esto representa ver el estado antes de que nacieran vuestros padres, antes de que se separaran el cielo y la tierra, antes de que recibierais forma humana. Aparecerá lo que se llama el rostro primitivo. Ese rostro primitivo está desprovisto de color y de forma, como el cielo vacío en cuya claridad no hay forma.

El rostro primitivo verdaderamente no tiene nombre, pero nos referimos a él llamándolo rostro primitivo, Señor, naturaleza búdica y Buda verdadero. Es como el hombre, que cuando nace no tiene nombre, pero después se le asignan diversos nombres. Los mil setecientos koan o temas de estudio a los que se aplican los estudiantes de zen están dirigidos todos ellos a hacerles ver su rostro primitivo. El Honrado-por-todo-el-mundo se sentó en meditación durante seis años en las montañas nevadas; después, vio el lucero del alba y quedó iluminado; esto quiere decir que vio su rostro primitivo. Cuando se dice de otros personajes antiguos que tuvieron una gran comprensión, o un gran avance, eso quiere decir que vieron el rostro primitivo. El Segundo Patriarca se quedó de pie sobre la nieve y

se cortó el brazo para alcanzar la comprensión; el Sexto Patriarca oyó leer una frase del sutra del Diamante* y quedó iluminado. Reiun quedó iluminado cuando vio las flores del melocotonero; Kyogen, cuando oyó el golpe de la teja contra el bambú; Rinzai, cuando le golpeó Obaku; Tozán, cuando se vio reflejado en el agua.

Todo esto es lo que se llama «encontrarse con el amo y señor». El cuerpo es una casa, y como tal debe tener un amo. Es el amo de la casa al que llamamos el rostro primitivo. Las sensaciones de frío o de calor, etcétera, o la sensación de padecer una falta de algo, o los deseos, son todos ellos pensamientos engañosos que no pertenecen al amo de la casa. Estos pensamientos engañosos son algo añadido. Son cosas que desaparecen a cada aliento. Dejarse arrastrar por ellas es caer en el infierno, recorrer la rueda de los seis caminos de la reencarnación. Profundizando cada vez más en el zazén, busca la fuente de los pensamientos. Un pensamiento es algo que carece de forma y de cuerpo, pero, debido a que la convicción de estos pensamientos permanece incluso después de la muerte, el hombre cae en el infierno con sus muchos tormentos, o sufre en la ronda de este mundo cambiante.

Cada vez que surja un pensamiento, arrójalo de ti. Dedícate simplemente a barrer los pensamientos. Barrer los pensamientos es practicar el zazén. Cuando se acalla el pensamiento aparece el rostro primitivo. Los pensamientos son como nubes; cuando se han despejado las nubes aparece la luna. La luna de la verdad eterna es el rostro primitivo.

El corazón mismo es verdaderamente el Buda. Lo que llamamos «ver la propia naturaleza» quiere decir comprender el corazón búdico. Podría creerse, según esto, que la verdadera naturaleza no sería visible más que sentados en meditación. Eso es un error. Yoka

---

* *Sutra del diamante*, Editorial Edaf, S. A., 1993.

Daishi dice: «También caminar es zen; también estar sentados es zen. Hablando o callado, moviendo el cuerpo o en reposo, estate en paz.» Eso enseña que caminar, estar sentado y hablar son todos ellos zen. No sólo consiste en practicar el zazén y en suprimir los pensamientos. De pie o sentado, manténte concentrado y alerta. De pronto, el rostro primitivo se presentará ante ti.

1 (Página siguiente). DAITO KOKUSHI, POR HAKUIN. Daito, que pasó varios años disfrazado de mendigo huyendo de la fama espiritual, aparece aquí representado en dicho papel. El poema habla de un incidente que tuvo lugar cierta vez que fue reconocido. Compárese esta caligrafía con la de la figura 5, en la que Hakuin escribe acerca de sí mismo (ver la página 24).

UNA PIZCA DE ZEN

DISERTACIONES DEL PRIMADO TAKASHINA ROSEN

TAKASHINA Rosen (figura 2, abajo) *es* kancho *o primado de la escuela Soto de zen del Japón. No sólo es venerado por los seguidores de esta escuela: como presidente de la Asociación Budista Japonesa es respetado por las demás escuelas como una de las grandes figuras budistas del Japón actual.*

Zetto Zemmi, *o* Una pizca de zen, *es una recopilación de sus disertaciones sobre el zen, y se puede considerar que es una autorizada exposición realizada por un eminente maestro contemporáno del zen.*

2. TAKASHINA ROSEN
Esta fotografía, tomada en 1958, muestra al primado de la escuela Soto de zen en actitud de meditación.

Capítulo uno

LO que voy a decir acerca del zen no es una adaptación de unas conferencias formales; se trata más bien de una charla dirigida a las personas que deseen conocer y comprender adecuadamente el zen. La influencia que han ejercido las doctrinas y el espíritu del zen sobre la vida japonesa es muy grande. La sopa *miso*, los rábanos encurtidos *takuan*, el queso de soja *tofu*, y otros platos que componen la base de la alimentación de nuestro pueblo proceden casi en su totalidad del zen. La regla de lavarse la cara y enjuagarse la boca todas las mañanas sin falta la estableció el maestro de zen Dogen en el siglo XIII. El desarrollo formal de las artes de la ceremonia del té y de los arreglos florales se basó en el espíritu del zen. Pero es muy difícil responder a la pregunta «¿Qué es el zen?». No obstante, esperemos que este libro permita a los principiantes comprenderlo un poco.

El maestro de zen Dogen dice en su texto clásico *Shobo Genzo* que la práctica del zen consiste en el zazén, en meditar sentados. En un principio, la palabra «zen» («meditación») era la abreviatura de «zazén»; poco a poco se perdió la sílaba «za». El mismo texto clásico dice: «El zazén es la puerta principal del budismo.» Para entrar en los salones del budismo, lo más adecuado es entrar por la puerta principal. Puede parecer más fácil deslizarse por una puerta tra-

sera, pero sólo cuando entramos por la puerta principal de una casa con las ceremonias necesarias nos puede aceptar la familia y podemos conocerla. Cuando ya conocemos a la familia, podemos entrar por la puerta trasera o por una puerta lateral sin formalismos, y sin que se alteren los habitantes de la casa.

El budismo fue introducido en el Japón en tiempos del emperador Kimmei, en el siglo VI, pero sólo llegaron algunas imágenes de Buda y algunos ejemplares de los sutras, y no el verdadero budismo. En el siglo XIII, el patriarca Dogen marchó al monte Tendo, en la China; allí se hizo discípulo del maestro de zen Nyojo. «Soltó y dejó caer su cuerpo y su mente», y así liberado regresó a su patria, llevando consigo la verdadera tradición del zazén.

La cuestión más importante en lo que respecta al zazén (su verdadero significado, tal como lo enseñó Dogen) suele entenderse mal. Algunos creen que el zazén se practica para alcanzar el satori (la comprensión), y que cuando se ha completado el satori ya no es preciso el zazén. Éste es el zen de «esperar el satori», y tiene un sabor algo diferente al del zen en que el zazén es, por sí mismo, el acto búdico. En el primero, se practica el zazén con un espíritu de esperanza de la comprensión, y sólo hasta ese punto; después del satori, ya no se considera importante el zazén. Pero el maestro de zen Dogen insiste en que el verdadero camino y la verdadera tradición de los budas y de los patriarcas consiste en sentarse en meditación por la meditación misma, y no como un simple medio para alcanzar un satori esperado. Es verdad que al concentrarnos en un koan, tenemos que aplicar toda nuestra vida a la actividad, con el satori como objetivo. Pero el zazén tradicional de los budas y de los patriarcas es lo que se llama el samadhi del Buda-en-su-propia-gloria, y no es ni mucho menos un zazén practicado como medio para alcanzar el satori. En la postura del zazén se manifiesta la gloria de los budas y de los patriar-

cas; es el acto del Buda y el camino del Buda. El gran patriarca Dogen subraya este punto. El zazén es el estado en que los budas están en su propia gloria. En los tres actos, el cuerpo, el habla y la mente, se estampa el sello de la budidad y se manifiestan los budas. El zen Soto es la meditación pura en la posición sedente, el zazén que siempre practicaron los budas y los patriarcas, y, por lo tanto, se sigue practicando incluso después del satori. No es que la comprensión sea innecesaria, pero se equivocan los que creen que el zen es simplemente algo que se deba practicar hasta que se consigue llegar al satori, para abandonarlo después.

El Camino tradicional es eterno, por eso también es eterno el zazén. Es el acto del Buda que abarca toda la vida y todos los mundos. En Oriente, la capacidad de meditación ha florecido en el mundo como base de la civilización, y ha nutrido la ciencia, las artes, la tecnología, la economía, y todas las ramas de la cultura. Y, así, se dice que en nuestro zazén la práctica no difiere de la comprensión. En la práctica real, allí está el satori en aquel momento y en aquel lugar, y, además, ambos son eternos.

Se suele afirmar que en el Japón actual existen tres escuelas principales: la Obaku, la Rinzai y la Soto. La escuela Obaku tiene su sede en Uji. Esta escuela no floreció en el Japón, y tiene pocos templos, debido quizás a su poderoso influjo chino. La escuela Rinzai está dividida en una serie de subescuelas, con templos principales en Kyoto, en Kamakura y en otros lugares. Su influencia sobre el desarrollo de la literatura y del arte ha sido mayor. En este método del zazén, lo importante es atravesar el koan, de modo que lo llaman el zen de esperar la comprensión. Se medita sobre los koan, uno tras otro, como quien sube los peldaños de una escalera. Según este punto de vista, sólo tras la comprensión llega a existir la budidad. La escuela Soto tiene dos templos principales y otros mil quinientos templos, y no existen escisiones dentro de

la escuela. Practica el zen de la «iluminación silenciosa», por oposición al de la escuela de «esperar la comprensión»; sus enseñanzas son meditación pura, y la no diferencia entre la práctica y la comprensión. Nuestro zazén consiste en sentarnos con el sello del Buda patente en el cuerpo, el habla y la mente, y este zazén es el acto del buda. Ésta es la comprensión-práctica del maestro de zen Dogen, la máxima profundidad de la sabiduría.

En el zazén, como hemos dicho, se leen las escrituras, se cumplen las obligaciones, se toma té y se come arroz. Por oposición a la idea de que la budidad sólo comienza tras el satori, que es la idea del zen de la comprensión-con-un-principio, éste es el zen de la comprensión-desde-el-principio. El zazén es el acto búdico del ser que es buda desde el principio mismo, y por eso no cesa nunca a lo largo de la vida. Es un zazén que manifiesta la comprensión-desde-el-principio o comprensión primitiva. Así, el mismo zazén varía entre las escuelas, y debemos exponerlo con claridad. Cada punto de vista tiene sus propias ventajas, y no vale la pena caer en críticas destructivas al respecto.

En cuanto a la grandeza del valor de este zazén, Dogen dice: «Si todos los budas de las diez direcciones, incontables como los granos de arena del río sagrado, quisieran medir con su sabiduría búdica el mérito de un hombre en meditación y aplicasen a ello todas sus fuerzas, jamás llegarían a aproximarse siquiera.»

Pero puede suceder fácilmente que, al aumentar con la práctica la capacidad de meditación, surja una de las dolencias del zen, la del orgullo en el zazén. Normalmente estamos sumergidos entre las mil confusiones del mundo; giramos en el torbellino de los cambios y movimientos innumerables de la vida. En consecuencia, es muy fácil dejarse atrapar por las cosas; entonces, los que quieren liberarse y ser libres se lan-

zan al zazén. Pero cuando el acto de sentarse en meditación se convierte en parte importante de sus vidas, los atrapa la dolencia del zen. Cuando la concentración se dirige a un único punto, en su meditación aparece un Buda, o demonios, o dioses; quizás se sientan rodeados por una serpiente, o aparezcan otros fenómenos. Son aberraciones del zazén. Debemos señalar algo con mucho cuidado: aunque un hombre vea la forma del Buda con tanta claridad que esté convencido de que se trata del Buda, o aunque lo persiga una máscara diabólica y sienta miedo de ella, todo esto no pertenece más que al mundo de los fantasmas, nada más.

Capítulo dos

PARA el estudiante serio, la postura es el primer paso del zazén o meditación sentados. Es de notar que las prácticas espirituales siempre deben comenzar por adoptar una postura corporal correcta, mientras que la educación física siempre debe comenzar por adoptar un espíritu «deportivo» adecuado, perfeccionando éste en primer lugar. Por lo tanto, para el zazén, debemos procurar que el cuerpo adopte la postura establecida como correcta. El maestro de zen Dogen indica todos los detalles en su obra clásica *Fukan Zazen-gi*, que trata de la meditación.

Prepararemos el lugar de meditación extendiendo una estera gruesa; colocaremos sobre ésta el cojín de meditación y tomaremos asiento sobre éste. Si no disponemos de cojín de meditación, podemos utilizar un cojín corriente doblado. Apoyaremos la parte trasera de las nalgas sobre el cojín, y nos afirmamos sobre el asiento *(Fig. 3a)*. Existen dos posturas principales: la cerrada y la semicerrada. Los nombres se refieren a la colocación de las piernas. En la primera, las piernas se cierran colocando en primer lugar el pie derecho sobre el muslo izquierdo y llevando después el pie izquierdo sobre el muslo derecho *(Fig. 3b)*. La mano derecha, con la palma hacia arriba, se coloca sobre el pie izquierdo, y la mano izquierda, también con la palma hacia arriba, se coloca sobre la mano derecha. Las

3. SENTADOS PARA LA MEDITACIÓN

Un estudiante del monasterio de Sojiji, cerca de Tokio, muestra las posturas correctas para la práctica del *zazen*. (Ver las páginas 37 y 39.)

puntas de las uñas de los pulgares deben tocarse. La columna vertebral debe estar recta y erguida, ni inclinada hacia la izquierda ni recostada hacia la derecha; ni doblada hacia delante ni caída hacia atrás: con las orejas en línea con los hombros, y con la nariz por encima del ombligo *(Fig. 3c)*. Ésta es la postura correcta de meditación. La lengua toca la mandíbula superior; la boca está cerrada, y los ojos están entreabiertos. La respiración debe ser natural, pero de tal modo que apenas se deje oír el aliento que atraviesa las ventanas de la nariz. Así se dispone el cuerpo para la meditación.

En la postura semicerrada se coloca únicamente el pie izquierdo sobre el muslo derecho *(Fig 3d)*. Pero, como variación, se puede bajar el pie izquierdo y colocar el pie derecho sobre el muslo izquierdo. El *Zazen-gi* sólo habla de la postura con el pie izquierdo sobre el muslo derecho, pero los estudiantes pueden adoptar cualquiera de las dos posturas, con un pie sobre el muslo opuesto. Los demás detalles son iguales a los de la postura cerrada.

Los principiantes pueden empezar por la postura semicerrada para pasar poco a poco a la postura cerrada. A las personas que siempre visten ropa de estilo occidental y que se sientan en sillas les resulta difícil adoptar la postura cerrada, y pueden sentarse sobre sus pies al estilo japonés; o también es aceptable sentarse a meditar en una silla. Cada persona debe elegir una postura que le resulte asequible.

Antiguamente se distinguían cuatro posturas humanas: caminando, de pie, sentados y tumbados. Podríamos preguntarnos por qué la regla del zen sólo prescribe la posición sentada. El patriarca Dogen dice a este respecto: «¿Por qué la posición sentada es la única de las cuatro que se considera adecuada para la meditación y la comprensión? Sabed, pues, que desde los tiempos antiguos todos los budas han seguido esta práctica como camino para entrar en el satori. A los

que piden una razón para ello, les diremos simplemente que la razón es que éste es el camino de los budas, y que no debemos preguntar más. Los patriarcas la alaban como puerta de la paz y de la beatitud. Éste no es el camino de la práctica de un solo buda o de dos, sino que es el camino de todos los budas y de todos los patriarcas.»

El que ha alcanzado la comprensión y está en el samadhi del Buda-en-su-propia-gloria no tiene necesidad de dedicarse exclusivamente a caminar, estar de pie, estar sentado o estar tumbado, pero, en general, la postura sedente correcta, la postura cerrada, es el camino correcto; eso nos dicen muchas generaciones de patriarcas y de maestros del pasado que han seguido el ejemplo del Buda Shakyamuni y que nos han dejado una relación de sus propias experiencias.

Capítulo tres

¿QUÉ es lo que quiso enseñar el Buda? ¿Sagacidad? ¿Sabiduría académica brillante? ¿Pretendió fomentar la lectura de los sutras, o el ascetismo, o la austeridad? En realidad, ninguna de estas cosas. Simplemente, quiso mostrar a todos los seres vivos el modo de poner en orden el cuerpo y la mente. El método para conseguirlo se presenta en el texto clásico *Zazen-gi*, que trata de la meditación: «Piensa lo impensable. ¿Cómo pensar en lo impensable? Quédate sin pensamientos: éste es el secreto de la meditación.» Permanecer sin pensamientos es el objetivo de la meditación zen; el control del cuerpo y de la mente no es más que un método para alcanzarlo. Cuando el cuerpo y la mente están controlados, a partir de la ausencia subsiguiente de pensamientos nacen espontáneamente la comprensión brillante, la sabiduría búdica perfecta, las lecturas de los sutras y las devociones, el ascetismo y la austeridad. Algunos han supuesto precipitadamente que las lecturas de textos sagrados, las devociones o la austeridad tienen valor por sí mismas; pero esto no es lo que dice el zen tradicional, tal como lo transmitió el gran maestro Dogen.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de ausencia de pensamientos? El samadhi viviente de todos los budas no es otro que este estado de ausencia de pensamientos. Podría pensarse, tomando las palabras en

su sentido literal, que equivaldría a ser como un árbol o como una piedra; pero no es así en absoluto. No podemos comprenderlo por medio de nuestra conciencia ordinaria, pero tampoco podremos alcanzarlo por medio de la inconsciencia. Sólo podemos percibirlo experimentándolo en nosotros mismos.

Cuando los principiantes oyen decir que el secreto del zen es estar sin pensamientos, pero que no se alcanza por la conciencia ni por la inconsciencia, no son capaces de comprender de ningún modo de qué se trata, y se quedan perplejos. Y bien, en vez de preguntarnos cómo alcanzarlo, o de intentar comprenderlo o de analizarlo, lo esencial es arrojarse decididamente de cabeza a la muerte, renunciar al propio cuerpo y a la vida misma. Supone cortar de raíz, en su origen, todas nuestras fantasías discriminadoras. Si persistimos en cortarlas de raíz, entonces la liberación del pensamiento vendrá por sí sola, lo que quiere decir que aparece nuestra comprensión primitiva; es lo que llamamos satori. Un autor antiguo dice: «En el zen, lo importante es detener el curso de la mente.» Esto supone detener el funcionamiento de nuestra conciencia empírica, la masa de pensamientos, ideas y percepciones. El gran Dogen dice: «Corta el pensamiento por medio del poder de la meditación. Sólo con esto, casi todos pueden alcanzar el Camino.» Alcanzar el camino es comprender el corazón búdico que es nuestra propia naturaleza. El resplandor del corazón búdico surge de nosotros; la compasión del Buda dimana del corazón búdico que llevamos dentro. Llegamos a saber que la majestad del Buda es también la majestad de nuestro ser.

La doctrina del karma es uno de los aspectos del budismo. Según esta doctrina, todo el universo fenoménico, tal como lo percibimos, es un efecto de los pensamientos, palabras y actos previos del individuo y de todos los seres vivientes, que son su causa. De hecho, percibimos todo el universo fenoménico en

función de nuestro karma. Las tres formas del karma, a saber, acción del cuerpo, del habla y del pensamiento, pueden ser consideradas todas ellas como acciones de la mente o del corazón. La causa que determina el bien o el mal para nosotros es el hecho de que este corazón sea o no el corazón búdico. Y si nos limitamos a potenciar nuestro ego y no cortamos los pensamientos, el corazón búdico no se manifiesta.

La verdadera dificultad de la meditación zen es cómo detener el curso de la mente, cómo cortar el pensamiento. Hace unos dos mil quinientos años, en la India, el Honrado-por-todo-el-mundo, el Buda Shakyamuni, estaba en trance de muerte. En sus últimas enseñanzas a sus discípulos, la última frase de sus instrucciones sobre la mente y los sentidos fue: «Debéis sojuzgar la mente.» Esto no se refiere a la mente búdica ni al corazón búdico, sino al corazón egocéntrico del hombre corriente, que emplea constantemente su mente de manera activa. ¿Hubo alguna vez algún camaleón tan variable como la mente humana? Hace un momento reía y era feliz; ahora está triste de pronto; después está airada por alguna cosa; o quiere comer, o dormir, o alabar, o calumniar. En aquello que llamamos hablillas de mujeres, las confusiones de la mente salen a relucir ruidosamente, en forma de habla. Y quizás esto no sea tan grave; pero también se producen cosas terribles, como los robos y los homicidios; todo ello son transformaciones del corazón egocéntrico. Por eso, en la escuela Vijnanavada («Sólo la conciencia») del budismo a todos los cambios se les llama transformaciones de la conciencia.

En cuanto a la cuestión de si el corazón es bueno o malo en sí mismo, algunos dicen que es bueno y otros dicen que es malo, y también corrió entre los antiguos la opinión de que no es ninguna de las dos cosas. Sea como fuere, lo que está claro es que nuestras mentes, desde el amanecer hasta la noche, sufren en su actividad incesante millares y millones de cambios y de

transformaciones, buenas y malas. La razón y la moral nos recomiendan adoptar todas las precauciones posibles para no seguir un camino equivocado, y procurar mantener el carruaje de nuestra vida en el buen camino. Un poeta antiguo escribió: «Cuando sientas que el potro del corazón tira, no le aflojes las riendas, para que no tome el mal camino», y también: «En la cazuela del mundo debes cocinar bien y no mal; el corazón humano es el cucharón de cocina que se mueve libremente.» Según como se suba o se baje el cucharón que se mueve libremente, las cosas se cocinan bien o mal. Del mismo modo, el corazón humano es esencialmente libre. Dicen que siempre es importante prestar atención al camino correcto, pero el zen no habla de moralidad precisamente en este sentido. Se trata, simplemente, de una cuestión del corazón búdico, que nos mueve a dar un paso más, a dar fin a la carrera de la mente, a cortar el pensamiento. En resumidas cuentas, tenemos que cortar el funcionamiento de la mente, que es el ego interior del que surge el mal.

El budismo enseña que el corazón humano tiene dos aspectos: el corazón puro y el corazón impuro. Pero el corazón no es doble en sí mismo; simplemente, lo clasificamos de estas dos maneras según su funcionamiento. El corazón puro es el corazón puro de nuestra propia naturaleza; es nuestro corazón natural, que no se diferencia en un ápice del corazón búdico. A éste se opone el corazón impuro, que no nos concede un momento de paz desde el alba hasta la noche, el corazón egocéntrico de las ilusiones, el corazón desgarrado por las pasiones. Como el corazón egoísta y apasionado no es natural, siempre nos afligen los sufrimientos; este corazón, absolutamente imprudente, lleva a los hombres constantemente por el mal camino.

En esencia, nuestro corazón verdadero, nuestra naturaleza verdadera, es pura e infinita, es claro como la luna en el cielo azul. En alguna época remota que no recordamos se manchó de pasión y se convirtió en

corazón impuro, en algo que no es nuestro verdadero ser, sino que llegó más tarde. Aquello que llegó más tarde llega a predominar, y deja de lado al verdadero corazón, del mismo modo que la concubina hace que se deje de lado a la legítima esposa. ¿Cuántas veces hemos leído en los periódicos que el administrador de una gran finca, o quizás el gerente de una gran empresa, ha dejado de lado a los propietarios y se ha apropiado del dinero, llevando a todos a la ruina? De este mismo modo nos fiamos del funcionamiento del corazón engañado y desgarrado por las pasiones, de tal modo que el verdadero propietario, el corazón búdico, ni siquiera es capaz de dejarse ver. Los pensamientos del corazón impuro son desordenados, pues éste ve la realidad invertida. Los malvados que contribuyen más que nadie al engaño son los que el Buda llamó «los bandoleros de los cinco sentidos». Estos cinco (ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo) absorben todos los objetos tentadores y los transmiten al corazón impuro para satisfacerlo. Por este motivo los llamamos técnicamente «raíces», porque las raíces de un árbol transmiten del mismo modo la savia a las ramas y a las hojas, para satisfacerlas. Por supuesto, el funcionamiento maligno de los sentidos no es natural; su funcionamiento verdadero no es incorrecto. Pero el corazón impuro los aplica mal, y sólo los deja actuar en sentidos equivocados. Como se dice en las últimas enseñanzas del Buda: «Estos cinco toman al corazón como señor.» De modo que la naturaleza malvada del corazón impuro se compara con una serpiente venenosa o con una bestia salvaje. Se lleva la vida que debería desarrollarse hacia el Buda que es nuestra verdadera naturaleza. En nuestro pecho está arrollada la serpiente venenosa que escupe constantemente el fuego de los tres venenos y nos produce dolores y sufrimientos.

Para despedir el corazón diabólicamente impuro y permitir que brille el resplandor puro del corazón puro que tenemos dentro, es preciso cortar los cinco

sentidos. Y por eso se dice que debemos cortar el pensamiento. ¿Cómo hacerlo? Existen varios métodos, pero el método zen consiste en sentarnos en la postura de meditación y henchir con nuestra respiración y nuestra vitalidad lo que llamamos «el campo del elixir» (la parte del abdomen por debajo del ombligo). Así se vigoriza todo el cuerpo. Después, meditamos, descartando el cuerpo y la mente. Las ilusiones que son el corazón impuro surgen sin cesar. Debemos hacer de estas fantasías, que llegan una tras otra, el koan (el tema) de nuestra meditación. Al fin y al cabo, ¿qué es este pensamiento?, ¿de dónde viene? Con la punta de lanza de nuestra meditación llegamos hasta el origen de las fantasías sucesivas.

Cuando practicamos con regularidad así sentados y progresamos en la meditación, la meditación se hace por sí misma más profunda y más llena, hasta que a las fantasías no les queda sitio para asomarse. La práctica no está restringida, y la entrada en la percepción de la verdad tampoco está restringida; al final aparece la gloria del verdadero ser, cuando la práctica *es* la comprensión. Esto es lo que llamamos «ver nuestro verdadero rostro», y se dice que nueve de cada diez personas pueden conseguirlo (en esta misma vida). La práctica, tal como la hemos descrito, no tiene nada de artificiosa, pero su sencillez sólo es aparente, y a todos los antiguos maestros les costó mucho trabajo. Se conservan muchos dichos suyos sobre el tema; por ejemplo: «Después de ganar cien batallas, envejezco en la gran paz», o «¡Cuántas veces entro por ti en la cueva del dragón verde donde está escondida la joya!»

Existe otro método. Llenando en primer lugar todo el cuerpo de vigor, de la manera descrita, bregamos con un koan que nos propone el maestro. El «no» del maestro Joshu, el «árbol en el patio», el «rostro verdadero», el «sonido de una mano»... cualquiera servirá. Es una cuestión de utilizar el koan para practicar la meditación con toda la fuerza de nuestra voluntad,

exclusivamente y sin distracciones. Si existe el más mínimo rastro de discriminación en esta meditación, fracasará por completo. Supongamos, por ejemplo, que estamos meditando sobre el sonido de una mano. Aunque intentemos comprenderlo con el intelecto discriminador, jamás será comprendido. Podemos creer que lo hemos comprendido, pero esto no es más que una comprensión con la mente impura discriminadora, que piensa en términos de «yo», y «mío», y «yo hago tal cosa». La meditación zen pretende cortar de raíz la mente que piensa «yo lo comprendo», y alcanzar el estado en que no existe discriminación impura; y el que se queda satisfecho en la etapa de la comprensión intelectual está muy lejos de la meta del zen. Se nos dice que oigamos el sonido que produce la palmada de una mano; una mano no puede producir palmada alguna por sí sola, y es evidente que la discriminación o el análisis no pueden comprenderlo. Lo fundamental es que todo el cuerpo y la mente se absorban en el koan, sin permitir que surja ningún otro pensamiento, para que la meditación prosiga sin descanso, no sólo en el rato de meditación, sino también al estar de pie, al caminar y al estar sentados o tumbados. Entonces madura, sin que nosotros lo sepamos, el poder desconocido de la meditación. El abad Reiun quedó iluminado al ver las flores del melocotonero, y el maestro de zen Kyogen al oír el crujido de una vara de bambú. El cielo y la tierra se abren en un instante en el modo que indique nuestro karma; como si se abriera la compuerta de una presa, alcanzamos de pronto la beatitud y la vida infinita.

Ésta era la comprensión de los antiguos maestros, y el texto clásico *Zazen-gi* dice al respecto: «Soltando y dejando caer el cuerpo y la mente, quedará claro ante ti tu rostro primitivo.» Pero no debemos relajar la atención; con la menor vacilación, el karma no madura para llegar al momento psicológico, ni más ni menos que si estuviéramos muertos.

Basta con penetrar completamente en un koan. La gran Comprensión se alcanza de una vez para siempre; si tuviera que repetirse, no habría sido un satori completo. Por supuesto, nada impide a un hombre examinar cada uno de los mil setecientos koan que existen, para poner a prueba el poder de su visión del verdadero ser, pero eso no quiere decir que tenga que resolver más que uno para quedar iluminado. Si una persona sigue adelante del modo descrito, con fe ardiente, dedicando todas sus fuerzas a la meditación, entonces es absolutamente seguro que llegará el momento en que entre en el samadhi viviente de todos los budas. Al método del koan se le llama «el zen de esperar al satori». Pero en el zen Soto, la práctica consiste simplemente en comprender; meditamos con dedicación, tal como lo hizo el propio Buda, y no se trata de una cuestión de luchar con el koan y de esperar el satori. Debemos comprender el valor de esta práctica de meditar sentados con dedicación, que es lo más importante dentro de la formación mental que conduce a nuestro verdadero bien, a saber, extraer de nuestra humanidad la luz búdica. Si lo hacemos así, entonces nuestra naturaleza humana se eleva de manera natural a través del corazón búdico. Aquí no hay diferencias entre agudos y obtusos, entre listos y tontos. Es un hecho cierto que cualquier persona que se dedique de todo corazón a la meditación espiritual, sin vacilaciones, alcanza el estado supremo.

Capítulo cuatro

¿CUÁL es el objetivo de la religión, y cuál es su *razón de ser*? Parece claro que las personas que han recibido una educación moderna dudan la respuesta a estas preguntas. La tendencia más evidente de la religión en la sociedad (sobre todo en las corrientes regeneracionistas) es hacia la curación, la adivinación del porvenir y los rituales. Se presentan estos actos como la esencia misma de la religión. Y es cierto que son fenómenos asociados con la religión, pero no son su esencia. El simple alivio de la enfermedad y de las desgracias, los sueños absurdos de riqueza y éxito... si la verdadera religión consiste en conseguir estas cosas, entonces es verdad que se trata del opio del pueblo.

La verdadera búsqueda religiosa nunca se realiza en el plano de la satisfacción de estos deseos empíricos. Consiste en penetrar profundamente en la vida diaria, en el mundo que tenemos ante nosotros, y buscar una percepción práctica de la vida de la Realidad. Esto es lo que llamamos el corazón de la religión. Cuando reflexionamos sobre la vida diaria, vemos que se basa en una gran contradicción, y que la existencia de nuestro ser no descansa sobre ninguna base segura ni sólida. Cuando comprendemos la vanidad del mundo y nos damos cuenta de lo profundamente pecaminosa que es nuestra conducta habitual, surge por primera

vez el deseo del mundo de la verdad, de la liberación, de la pureza sin mancha. Es la manifestación del espíritu religioso, y ahora se abre a nosotros el mundo de la religión. Pero incluso cuando percibimos la inconstancia de nuestra vida diaria y la incertidumbre de la existencia de nuestro ser, ¿estamos verdaderamente despiertos a la contradicción que contiene? Por supuesto, podemos ser conscientes de ella intelectualmente, pero al fin y al cabo en la vida del hombre corriente existe bastante autoengaño. (Por eso, desde el punto de vista religioso, el mundo y la vida del mundo se consideran «engañosos».)

El que despierta realmente a la inconstancia y a la contradicción del mundo está verdaderamente despierto por primera vez en su vida. Pero el que no puede ver en la vida diaria al ser que es su verdadera naturaleza, cuyos intereses son caprichos vulgares y cosas mundanas, aquel cuyo pensamiento jamás sale del círculo de las hablillas y de la opinión pública, cuyos deseos sólo son de felicidad empírica, de cosas materia- les, de fama y de ganancias... ¿dónde está su verdadera naturaleza? La ha enterrado en ese montón de vicios que se llama el mundo; allí ha sepultado su ser.

No comprende que todo es transitorio; piensa que la vejez, la enfermedad y la muerte, que son el destino de todos, son cosas que sólo pasan a los demás, y se engaña pensando que, de alguna manera, vivirá para siempre; dedica su tiempo a la búsqueda de la fama y de las ganancias, y olvida el verdadero espíritu del hombre. No tiene ni serenidad ni filosofía. En este mundo regido por el engaño y por la pasión, la religión no existe, y en esta vida diaria se rompe el alma. Pero, a partir de esta misma ruptura, surgen por primera vez los pensamientos espirituales. El hombre empieza a reflexionar de verdad; empieza a buscar un mundo donde pueda vivir su ser. El maestro de zen Dogen dice al respecto: «Lo que llamamos aprender el

camino es aprender el ser»; y también: «Lo que llamamos aprender el ser es olvidar el ser.» El olvido del ser supone liberar el verdadero ser del ego que lo aprisiona. La palabra *gedatsu* (liberación) está compuesta de dos ideogramas chinos, que quieren decir «soltarse» y «escapar»; así, su significado literal es soltarse de las ataduras y tener libertad. Las ataduras pueden ser físicas o espirituales. Existen personas que están atadas a sus deberes o a sus sentimientos; hay otras que lloran bajo la carga de cosas que no tienen importancia; las hay que, atando la mente con la mente, no son capaces de levantarse de las profundidades. Todos hemos oído hablar de las neurosis, de la histeria, etcétera. La medicina moderna nos dice que, en una gran parte de los casos, las causas de las enfermedades son psicológicas; son la atadura del ser por el ser. La cuestión es que estar atrapados, ya sea por los hechos reales, por fantasías, por sueños o por ilusiones, siempre es un cautiverio. La atadura se presenta bajo formas incontables, pero la principal, la atadura que es la fuente de todas las demás, es el problema de la vida y de la muerte. Los otros problemas menores sólo aparecen en el intervalo entre el nacimiento y la muerte. Las enseñanzas del Buda ofrecen una solución a este gran problema fundamental, una solución que nos garantiza la paz suprema. El estado de gran paz se llama nirvana, y es un estado en el que hay una identificación con la Realidad que no es vida ni muerte. Entonces, se comprende el mundo de la compasión divina y de la paz. Este nirvana que trasciende la vida y la muerte es la Vida universal, y es la Vida de nuestra propia inmortalidad. En esa Vida aparece y desaparece la atadura del nacimiento y la muerte, nuestra vida individual de menos de cien años, dedicada por completo a preocupaciones triviales. Para el hombre común, es una vida de dolor y de penalidades. Entonces, ¿quién es el traidor en esta tragedia?, ¿quién nos trae el dolor del cautiverio por las cosas de la vida y de la muerte?

Es el egocentrismo; es el egoísmo. El egocentrismo siempre encuentra excusas a nuestro favor; nunca ve más allá de los actos externos; siempre intenta satisfacer únicamente el deseo de bienestar de este cuerpo insignificante. El cuerpo, que desde el punto de vista universal sólo dura un instante, quiere aferrarse a la vida para siempre, contra todos los dictados de la razón. La Vida universal abarca el tiempo y el espacio sin límite, pero el egocentrismo sólo se ocupa de la vida de un único cuerpo, y da la espalda a la gran Vida infinita.

Supongamos, a modo de ejemplo, que colocamos una pantalla sobre la gran lámpara del salón principal del templo. De esta forma, el alcance de su luz se limita a una zona estrecha. Así es nuestra vida humana: es algo muy pequeño si se compara con la gran Vida. Pero, como en esencia no es más que una manifestación de esa Vida, por su propia naturaleza aspira en último extremo a unificarse con la gran Vida del nirvana. Si esa Vida se limita con la pantalla del egocentrismo, se convierte en algo muy pequeño, y está atada, insatisfecha, atormentada y dolorida. Está aprisionada por limitaciones de todo tipo. Sentimos este cautiverio como si nos fuera impuesto desde el exterior, pero la verdad es que no hay cadenas, y que está impuesto por el propio ser; el ser sufre, cautivo de sí mismo. Y así como cuando se retira la pantalla los rayos de luz iluminan de pronto todo el salón, así el ser de esta vida presente, sin cambiar, se hace uno con la gran Vida del nirvana, y es capaz de percibir la realidad eterna. Esto se llama la vida del no-egocentrismo *(muga)*, o vida del Buda. El zazén tiene el poder de llevarnos directamente a la vida eterna del no-egocentrismo. Cuando madura ese poder, se trascienden las distinciones entre el objeto y el sujeto. «Eso» y «yo», «yo» y «eso», se convierten en lo Absoluto, y entonces se liberan los resortes ocultos de la acción. Se revela la verdad que está más allá de la experiencia diaria, la

pureza que está más allá de todas las pasiones. Éste es el mundo de la verdad; es la realidad que está más allá de todas las distinciones creadas por la individualidad humana. Aquí se aniquila la oposición de lo correcto y lo incorrecto, del bien y el mal, de lo hermoso y lo feo, de lo agradable y lo odioso, del enemigo y el amigo, y se alcanza un estado perfecto de lo Absoluto. De aquí nace el poder de crear una cultura perfecta y refinada; en la erudición, en el arte, en la economía y en todo lo demás se producirán avances en los que se materialicen la verdad y la realidad. Llevará a los hombres prosperidad verdadera. La gloria religiosa del budismo, y la esencia del zen, que es el núcleo del budismo, consiste en descubrir ese poder.

Capítulo cinco

EN la filosofía y en la teología occidentales existen varias teorías sobre la existencia de Dios, y se intenta demostrar Su existencia. Dejando aparte la cuestión de la corrección de los razonamientos y toda la cuestión de si existe un Dios celestial, lo que es seguro es que no podemos verlo con los ojos físicos. En el budismo, cuando se abre el ojo del corazón y se contempla el universo, el Buda está en todas partes. Para Shakyamuni en el momento de su iluminación, todo el conjunto de las cosas animadas e inanimadas se convirtieron en la Verdad: la hierba, los árboles y la tierra; todas, todas se convirtieron en budas. En todos los fenómenos del mundo está activo el espíritu búdico. Los ciclos del sol, de la luna y de los demás cuerpos celestes, el ciclo de las estaciones, los sauces y las flores de la primavera, las hojas del arce rojo y la luna clara del otoño... son iguales cada año, y sin duda seguirán así sin cambios durante diez millones de años. En esta regularidad no hay desorden, y no podemos suponer que un universo que manifiesta esta regularidad pueda estarse moviendo sin ningún propósito. Podemos observar que la actividad espiritual se dirige hacia un propósito. Existe un progreso; existe un desarrollo, y es el proceso por el cual todos se convierten en budas. Este objetivo supremo es lo que los filósofos llaman la verdad, lo Absoluto, la realidad.

Como su ser es un misterio, también lo llaman Dios, pero es un Dios diferente del Dios celestial al que adoran los cristianos y otros. Podemos definirlo como la esencia espiritual del universo, como la gran Vida de todo. Esto es lo que quiere representar el budismo con el nombre Buda. No es el cuerpo físico visible que nació en la India y que falleció a los ochenta años de edad, sino el cuerpo búdico de la verdad, de la verdad sin forma, de lo Absoluto, del espíritu que abarca todo el universo. El sutra *Kegon* dice:

El Buda puro y como el espacio,
Sin forma ni figura lo abarca todo.

El cuerpo búdico llena eternamente todos los mundos; es la fuerza espiritual que está presente en todos los fenómenos, en todas partes. En las plantas, en los animales y en los minerales reluce la luz búdica: en los mundos incontables como los granos de arena, en cada mota de polvo, en todos los seres y en todas las cosas.

La doctrina budista del cuerpo búdico enseña que éste tiene tres aspectos: el cuerpo *dharma* o cuerpo de la verdad, el cuerpo de la beatitud, y el cuerpo físico patente. Como hemos dicho, el cuerpo de la verdad es la esencia espiritual sin forma de todas las cosas. Es la conciencia absoluta, que llena los universos de vida infinita, sin principio ni fin. Su maravilla se llama Dios, y la palabra Dios representa a esa maravilla.

A continuación está el cuerpo de la beatitud, que tiene principio pero no tiene fin. Cuando Shakyamuni vio el lucero del alba el día 8 de diciembre, comenzó su satori, y la vida del satori nunca termina. Es diferente de la vida de su cuerpo físico. El Buda Shakyamuni (pasaremos por alto de momento la cuestión de sus predecesores) se la transmitió a Kashyapa; éste a Ananda, y éste a Shanavasu; y yo ocupo el lugar nonagésimo tercero en la cadena de transmisión, pasando

por Bodhidharma, Nyojo y Dogen. Desde aquí proseguirá ininterrumpidamente la sucesión, que no tendrá fin. La forma de este cuerpo búdico no es la forma física de Shakyamuni. No tiene forma, sino que es la vida de la transmisión de Shakyamuni, Bodhidharma y Rosen. Lo que se transmite es una corriente, por virtud de la cual se pasa de mano en mano la comprensión viva, el fruto de las prácticas espirituales de Shakyamuni; y el ojo físico no puede verla, pues no tiene color ni forma. En otras palabras, los patriarcas y los maestros, al recibir las prácticas espirituales como espíritu del satori de Shakyamuni, viven la vida del zen generación tras generación, practicando el zazén. Éste es el cuerpo de beatitud de Shakyamuni el Iluminado. El concepto del paraíso occidental del Buda Amitabha expresa la misma verdad.

La vida y los actos en los que fluyó ese espíritu del Buda produjeron la cultura budista y la transmitieron. En el teatro No japonés, por ejemplo, hubo un actor llamado Hosho Kuro; según la costumbre, su discípulo principal y sucesor adoptó su nombre, que se lleva transmitiendo durante diez generaciones. El espíritu de Hosho Kuro tuvo un principio, pero no terminó con la primera generación, sino que se transmitió a la segunda y tercera generaciones de discípulos, y así sucesivamente, y todos se llamaron Hosho Kuro. Pero la forma física del Hosho Kuro de hoy día no es la del primero.

Así se transmite la vida. En lo que se refiere al cuerpo patente del Buda, éste es un cuerpo físico, como el de Shakyamuni en la India, que aparece bajo una forma propia de la naturaleza de las personas. En el texto clásico *Shushogi* de Dogen, se dice que éste fue un ser humano de la India como los demás seres humanos, que alcanzó el satori a los treinta años de edad y que falleció a los ochenta.

Por lo tanto, existen estos tres cuerpos: el cuerpo de la verdad, el cuerpo de la beatitud y el cuerpo físico

patente. En la historia religiosa del Japón se ha concedido el papel principal al cuerpo de la beatitud, que, manifestándose a través de cuerpos físicos a lo largo de la historia humana, ayuda a la humanidad y se le venera como Buda vivo de la época. Esto es lo hermoso de la tradición transmitida en el Japón. La gloria de la cultura japonesa se ha basado en el hecho de que podía demostrar que Shakyamuni fue algo más que un hombre que vivió y murió, que se produjo una transmisión de cada generación a la siguiente.

En lo que se refiere a la verdad suprema del cuerpo dhármico en el centro, es la esencia vital que abarca lo consciente y lo inconsciente; nos da ejemplo de ella la famosa respuesta de Tozan al monje que le preguntó acerca del Buda: «Tres libras de lino.» En esta respuesta de Tozan vemos cómo siempre está patente el Buda de la Verdad, activo y emitiendo la luz búdica, mientras que cuando el monje dice «Buda» lo está tomando como algo glorioso y distanciado de los seres vivos corrientes, que no son gloriosos. Se le olvida que el ser es, desde el principio, el Buda de la Verdad, y busca un Buda en otro. Pero olvidar el ser y buscar el Buda en los demás es, al fin y al cabo, intentar lo imposible, como ya habrán comprendido los lectores. Si adoptamos el punto de vista del interrogador, las «tres libras de lino» de Tozan son una idea absolutamente inconcebible. Tozan indica el camino metiendo el dedo en el mismo ojo. Tres libras de lino eran lo mismo hace siglos que ahora. No hay diferencias entre la budidad del que lo ha comprendido y del que todavía tiene que comprenderlo. Desde el punto de vista del cuerpo dhármico, todos los seres son budas. Pero los budas que en vez de contemplarse a sí mismos se dirigen a los demás y les hacen preguntas sobre el Buda no sirven para nada, y el rugido de Tozan «tres libras de lino» los derriba de un golpe.

El ser es el buda, y no existe la menor distinción en su naturaleza entre ninguna de las cosas del mundo.

La actividad espiritual siempre nueva prosigue en el mundo, día y noche, y en el pequeño mundo del ser su Buda actúa constantemente sin eclipsarse. Pero los seres vivos, sobre todo los seres humanos, tienen numerosos deseos que obstaculizan la verdadera actividad espiritual. Por lo tanto, desde cierto punto de vista, es verdad que en la medida en que un hombre se resiste a los deseos en su vida, está dando muestras de progreso y de desarrollo.

Por lo tanto, la naturaleza búdica, como verdad en todos nosotros, está presente desde el principio sin duda, pero en lo que se refiere a su acción debemos saber que es necesaria la práctica espiritual. Shakyamuni, hasta el momento en que anunció que había alcanzado la budidad, realizó las grandes prácticas espirituales, y jamás ha existido un Buda o un patriarca que no las haya realizado. Así como el mineral en bruto se refina en el horno, y sólo entonces se convierte en verdadero oro, y así como la joya sólo manifiesta su resplandor cuando se pule, del mismo modo tenemos nosotros que ejercitarnos cada día y cada noche en las prácticas para que se manifieste la naturaleza búdica. En el texto clásico de Dogen *Shobo Genzo* se explica: «Todo hombre es un instrumento de la ley del Buda. No llegues nunca a creer que no lo eres. Con la práctica, lo percibirás directamente, con toda seguridad.» La conversión quiere decir llegar a saber que el ser es Buda; a partir de entonces, el camino está formado por los avances y los tropiezos del aspirante. No es la manifestación de ningún conocimiento especial, ni de un estado especial; es el despertar a nuestra naturaleza fundamental. El camino debe seguirse con fe. El Buda actúa en el peregrino y en el leñador. Acostados o de pie, comiendo o lavándonos, también está allí un Buda. Éste «también» no quiere decir que el Buda esté separado del ser, que sea una entidad distinta. El ser es el Buda. La labor del Buda y los actos del Buda son los actos del corazón búdico. El *Shobo Genzo* dice:

«Cuando se mueve el corazón del bodhisattva, se produce el impulso de practicar el camino de los budas. Cuando esto se hace con una devoción parcial, se descubre que tras cien intentos no se produce un solo éxito. Pero al final las pasiones se dominan por la sabiduría, o por los consejos de las escrituras, y entonces puede alcanzarse el éxito. Y ese éxito de ahora es los cien fracasos del pasado; es la culminación de esos cien fracasos.»

Cuando encendemos la luz y la hacemos brillar en nuestro interior, invertimos la corriente, y sólo existe el corazón búdico supremo, sólo los actos espirituales del Buda, y el ser individual deja de existir. Hay personas que se plantean el suicidio ante la amargura de los fracasos en la vida. Pero esto no tiene sentido para un budista. Cuando fracasamos, ya hemos progresado al comprender que hemos fracasado. Nos formamos a nosotros mismos convirtiendo ese fracaso en punto de apoyo para dar un nuevo paso adelante. Cuando comprendemos esto, no surgen confusiones ni perturbaciones.

Hubo en el Japón en tiempos antiguos un hombre llamado Kisukè que cuidaba a sus ancianos padres con gran devoción. Con frecuencia, sus conocidos de vida disipada solían tentarle con invitaciones para asistir a fiestas y a tabernas, pero él se negaba con firmeza. Sus motivos para ello eran muy singulares. De niño había recibido su cuerpo físico de su madre, y su mente de su padre (según las creencias de la época). Solía rechazar las invitaciones diciendo que no podía llevar a su padre y a su madre a las fiestas. Esto puede parecer risible, dada la manera de pensar de los jóvenes de hoy día, pero si el cuento nos puede brindar una indicación de cómo resistirnos a las tentaciones no seguiremos el mal camino, que más tarde no nos dejaría más que lamentaciones. La sinceridad de Kisukè, que no quería ocultar nada a sus padres, es una manifestación del corazón búdico puro en la conducta. Existen personas «modernas» que dicen que la lealtad

y la devoción a los padres están anticuadas y que no se ajustan al espíritu de los tiempos; pero en lo que se refiere a la lealtad y a la devoción no tenemos que pensar en términos de nuevo o viejo. Son la base fundamental de la conducta humana. ¡Qué error tan grave es prestar oídos a las enseñanzas espirituales erróneas que han surgido después de la guerra, y creer que la lealtad y el amor a los padres se pueden rechazar a la ligera! El espíritu de la tradición y la práctica de la compasión se manifiestan en esta vida, según el karma de las vidas pasadas, bajo la forma de las relaciones entre el padre y el hijo. Como dice el poema de Sanetomo:

Hasta las aves y las bestias que no hablan palabra
Tienen compasión, y el padre piensa en el hijo.

Y los verdaderos padres e hijos manifiestan lealtad y devoción plenas en sus conductas, sin hablar de ello.

Hacia el principio de la era Tokugawa vivió un sacerdote zen llamado Suzuki Shosan, que hacia el final de su vida fue a vivir a la capital, Edo (llamada ahora Tokio). Cierta vez, varios samuráis *hatamoto* jóvenes se dirigieron al anciano y le dijeron: «El otro día estábamos dando un paseo y charlando, y uno dijo que es verdad que los dioses y los budas maldicen a la gente. Algunos opinábamos que era verdad, y otros que era mentira. Todos estuvimos de acuerdo en ponerlo a prueba, de modo que dimos la espalda al dios guardián de la puerta del templo y orinamos allí. No sucedió nada, de modo que es cierto que los dioses y los budas no maldicen.» Shosan tenía la mirada fija hacia el frente, como si no hubiera oído nada, y de pronto gritó: «¡Bestias! ¡Bestias! ¡Bestias!» Los samuráis, desconcertados, miraron a su alrededor sin ver nada. Eran ellos las bestias malditas que habían insultado a los dioses y a los budas; la maldición había consistido en que habían caído en una conducta bestial,

que se habían convertido en simples animales que actuaban así. Pensando en este grito repetido de «¡bestias!» podemos recordar también que un hombre que hace reverencias y dirige oraciones a Dios o a Buda para conseguir algo para sí mismo no es más que un vulgar pedigüeño, y que el que reza pensando que es grande es un hereje. La verdadera virtud y la mente de la fe no son más que la manifestación del corazón búdico en la conducta.

«Que este día sea la vida una vida noble, aunque sea una ruina noble. Si actuamos con este espíritu, el cuerpo y la mente serán amables por naturaleza, honorables por naturaleza. A través de nuestros actos se manifiestan los actos del Buda, y habremos alzanzado el gran camino de los budas.» Esto nos explica el texto clásico *Shushogi* sobre la base de la realidad práctica.

Cuando nos damos cuenta de que nuestra vida hoy es la vida del Buda, entonces no pasamos el día en vano. No surgirá la búsqueda inquieta del placer ni la desilusión constante. Cuando un hombre ya no pasa sus días en vano, se manifiestan los actos del Buda y puede alcanzar el Camino. Los actos de ese día son el cuerpo de la beatitud. Son únicamente actos del Buda, no de lo que llamamos el ser individual. Cuando existe el egocentrismo que dice «yo», no aparecen los actos del Buda. Los que realizan acciones bestiales pueden tener forma humana, pero son como animales en su conducta. Si realizamos actos demoníacos, nos hemos hecho como demonios. Los que siguen la ley del Buda y pierden su egocentrismo pueden realizar los actos del Buda. Si realizamos las prácticas sin flaquear, nuestra vida diaria nos traerá la percepción profunda y directa de la gracia de los budas y de los patriarcas.

Capítulo seis

LA situación del pueblo japonés ha cambiado desde la guerra. Bajo la nueva constitución se ha modificado la actitud hacia la familia, que antes era el centro de la vida japonesa, y el emperador, al que se consideraba el ser sagrado supremo, se ha convertido en un símbolo. Es fácil advertir que, políticamente, esta democratización, al transferir al pueblo la soberanía que antes ostentaba el emperador, ha incrementado mucho las responsabilidades del pueblo. Quiere decir, en pocas palabras, que se deben respetar debidamente los derechos y los deberes, y que es preciso comprender y aceptar como es debido la situación del individuo ante su municipio o aldea, y también ante el país. Es un error pensar que la democracia es una especie de regalo que nos hacen los Estados Unidos; es un despertar del pueblo a su propia realidad. En una comunidad que se ha despertado de esta manera, cada uno trabaja por el bien común. El camino del bodhisattva, en que el individuo trabaja para los demás en vez de para su propio bien, se puede considerar que también es la base del régimen democrático. Pero después de la guerra percibimos sobre todo una degeneración moral; la gente cree que la autorrealización consiste en satisfacer sus deseos instintivos. La actitud general es reírse cuando se oye hablar del bien común, y perseguir objetivos egoístas, con indiferencia hacia los abusos contra

la comunidad. Con el paso del tiempo, va reviviendo aquella maravillosa simpatía humana que formaba parte del carácter japonés, pero tal como están las cosas hoy día es absurdo hablar de democracia. Es la ley del más fuerte, la ley de la barbarie. La moral surge de una reflexión sobre el ser. Cuando empecemos a comprender que cada día de nuestra vida merece ser venerado, entonces se podrá formar una sociedad grande y moral. La democracia no se puede desarrollar como es debido entre un pueblo que se limita a actuar por instinto, sin reflexión, sin avergonzarse de la injusticia ni del pecado. Olvidarse de la vergüenza es olvidarse del propio corazón, del Buda de la verdad de nuestro propio ser. Es consecuencia de la falta de respeto a nuestra propia naturaleza como seres humanos.

Si existe un despertar del ser entre los individuos, la moral se extenderá por sí misma a los de arriba y a los de abajo, y la democracia en el nuevo Japón tendrá una base firme. Si la gente no se despierta, entonces por mucho que se reformen el gobierno y el gabinete, el Estado nunca irá bien. Los cimientos de un Estado verdaderamente civilizado sólo pueden surgir del despertar del ser del individuo a través de las convicciones espirituales.

Hacerlo todo por los demás y olvidarse del propio ser es una doctrina concreta del budismo. «Hasta que todos los seres hayan sido llevados al nirvana, yo no me convertiré en Buda...» El eje central del camino del bodhisattva en el budismo mahayana es formular el voto de que, aunque en toda mi vida yo no llegue a ser Buda, elevaré a todos los demás a la budidad. La democracia se ha proclamado en el Japón después de la guerra, pero en realidad esta enseñanza maravillosa se conoce en el país desde hace bastante más de mil años. Pero cuando se olvidó la vergüenza, también se olvidó este espíritu. Supone arrojar el propio ser y trabajar por los demás, y alcanza su verdadera gloria cuando se hace sin pensar en ello conscientemente.

En el tratado clásico *Shobo Genzo* del maestro de zen Dogen se dice: «Alcanzar el camino del Buda quiere decir alcanzar el ser. Alcanzar el ser quiere decir olvidar el ser. Olvidar el ser quiere decir comprender la verdad de todo. Comprender esa verdad quiere decir dejar caer el cuerpo y la mente del ser propio y del ser de los demás.» No dice «de las demás personas», sino «de los demás». También hay ser en los demás. No se trata de rechazar a los demás ni de contemplar con indiferencia sus sufrimientos. El ser se olvida a sí mismo, perdiéndose a sí mismo en el ser de los demás. Entonces, el ser propio y el ser de los demás se esfuman, y alcanzamos plenamente el mundo de la verdad. Desaparecen las baratijas de la riqueza, de la posición o de la familia, pero empieza a resplandecer el verdadero tesoro del corazón búdico. Cuando resplandezca en cada uno esa luz para encontrarse con las demás luces, la reconstrucción del Japón podrá tener lugar en la luz. Conocer el dolor de otro debe equivaler a hacerlo propio.

En el sutra Kegon se cuenta que el dios Indra estaba oteando desde la cumbre de una montaña. Llegó una diosa y le tapó los ojos, pero tan grande era la capacidad de visión de él que le salió un tercer ojo entre las cejas. Un día, estando de pie a la orilla del mar, vio por el poder de su tercer ojo incontables piedras preciosas que resplandecían. En una se reflejaba la luz de una segunda, y en ésta se reflejaba a su vez la luz de la primera piedra preciosa. La luz de innumerables piedras preciosas, reflejadas cada una una y otra vez, dos, tres, cuatro veces en las demás, se considera un símil de la Red de Indra. Y si en nuestra democracia los corazones del pueblo se abren para manifestar la luz búdica e iluminarse y reflejarse del mismo modo, entonces el país donde viven tales gentes será un modelo para el resto del mundo.

Con la democracia llegó un maremoto de «pensamiento libre»; pero la libertad nunca consiste en actuar

con egoísmo ni con terquedad. Cada uno tiene su propio camino, pero eso no quiere decir que sólo deba actuar de una manera egoísta. Si tomamos como ejemplo el cuerpo humano, no podemos digerir con los pulmones ni comer por la nariz; cada órgano tiene su propia misión, y su libertad consiste en seguir el camino indicado dentro de esos límites. «El pájaro vuela como pájaro; el pez nada como pez.» Cuando subimos a un tren, está predeterminado su destino, su hora de salida y de llegada; nuestra libertad consiste en hacer uso de él o no. Lo mismo sucede en toda nuestra vida. No podemos alterar el orden que está en el corazón mismo de la libertad.

Por otra parte, cuando se habla de igualdad de derechos, ésta no debe consistir en rebajar por envidia a los que están por encima de nosotros. Llaman «ciudadano» al emperador, pero él es diferente de nosotros por ser un símbolo del Estado. En ese sentido, no está obligado a pagar impuestos; pero, por otra parte, no es libre de casarse con cualquiera, ni puede dedicarse al comercio. Si quisiera abrir unos almacenes, no le estaría permitido. Por tanto, cuando rezamos por la perpetuidad de la dinastía imperial, por ejemplo, queda claro que su situación es muy distinta de la de nosotros, la gente corriente.

Desde el punto de vista budista, la verdadera grandeza consiste en liberar la luz búdica. Cuando uno alcanza este gran estado, también lo percibe en los demás, y cuando los demás se inclinan con adoración, él también se inclina ante los demás. La armonía estriba en dar un paso atrás, hacia la humildad y la modestia. Cuando el corazón búdico nos incita a dar este paso atrás, la luz de la paz se hace manifiesta, y cobra vida una democracia llena de amor.

Debemos decidirnos a construir el Estado de una manera justa, a partir de unas vidas virtuosas basadas en la comprensión espiritual del corazón búdico no egocéntrico, del corazón búdico del zen, y alcanzar así

la felicidad y la fortuna por las que suspiran los hombres. Las armas pueden mantener a raya durante cierto tiempo a la temida ideología roja, pero dejarnos caer en manos de una democracia que sólo sirva para disimular la arrogancia de algún cacique político también sería el fin de todas las esperanzas de paz y de prosperidad.

Capítulo siete

COMO el zen tiene una visión totalmente universal e ilimitada, entre los «casos» o koan, de los que se dice que existen mil setecientos, se cuentan relatos que hablan de perros y de gatos, de tortugas y de búfalos. El «caso» número cincuenta y seis de la antología china *Shoyoroku*, del abad Wanshi, es el relato titulado «La liebre blanca del maestro Misshi». En estos relatos se pone al servicio de la enseñanza todo lo que hay en el mundo: el sol, la luna y las estrellas; la voz del torrente del valle y los colores de la montaña; el viento que sacude los pinos y la lluvia que cae sobre el bambú. La gran verdad del zen se manifiesta a sí misma, llenando la tierra y los cielos. Los antiguos eran capaces de elegir cualquier cosa y decir: «Esto es Ello.» Creaban sus koan del zen a partir de cualquier cosa que tuvieran a mano. El espíritu interior del zen consiste en que todo es un tesoro en nuestro propio hogar.

Entre los casos zen, decíamos, se cuenta el relato de la liebre blanca de Misshi. Cierto día pasó una liebre blanca corriendo por delante suyo, y el también maestro Tozan y él la tomaron como pie para su zen. Éste es, pues, el caso de la liebre blanca. Pero, del mismo modo que en la fábula de la liebre y la tortuga, la verdadera cuestión no se encuentra en la interpretación literal. Pero es importante apreciar la habilidad con

que los dos maestros manipulan en el diálogo el tema de la liebre. Leamos primero el caso tal como aparece en la antología.

El caso: Misshi y Tozan caminaban juntos cuando vieron pasar corriendo una liebre blanca ante ellos. Misshi comentó:

—¡Qué veloz!

Tozan dijo:

—¿Cuánto?

—Como uno vestido de blanco (es decir, un hombre del pueblo) que alcanza la dignidad de primer ministro —replicó Misshi.

—¡Oh venerable! ¡Oh grande! —exclamó Tozan, entre otras frases de admiración.

—¡Di tú cuánto! —dijo Misshi.

—Los cordones que han atado el sombrero del noble durante generaciones se caen de pronto —replicó Tozan.

Las palabras «el caso» que encabezan el texto son la presentación formal de un koan zen; indican que a continuación se presenta un incidente entre los antiguos maestros, tomado de las viejas crónicas. Tozan fue el fundador de nuestra escuela Soto en la China; Misshi, como Tozan, fue discípulo del maestro Ungan, de modo que ambos eran compañeros de estudios bajo el mismo maestro.

Caminaban en cierta ocasión por un sendero de la montaña cuando pasó corriendo una liebre blanca ante ellos. Misshi comentó lo veloz que era la liebre. Tozan le preguntó: «¿Cuánto?» Plantea una pregunta penetrante, y con esta estocada de Tozan el relato de la liebre blanca deja de ser un incidente para convertirse en un koan. A partir de ahora, en la conversación la verdad universal está contenida en una sola liebre blanca.

Misshi respondió inmediatamente: «Como uno vestido de blanco que alcanza la dignidad de primer ministro.» En la China, los «vestidos de blanco» eran

la gente del pueblo, y no podía concebirse un éxito más fulminante que el de un hombre del pueblo que llegara a primer ministro de un solo salto. Manifiesta el principio zen de no perderse en el laberinto de las discusiones lógicas y académicas, entrando más bien de un solo golpe: las pasiones son la comprensión, el nacimiento y la muerte son el nirvana, los seres vivos son el cuerpo de verdad del Buda. Esta conciencia inflexible que mira hacia arriba es el sello del genio que derriba todos los obstáculos. Misshi, que siempre mira hacia arriba, se lleva a la liebre blanca por encima de las nubes. Pero ante esto, Tozán tiene libertad para bajar la vista y muestra el modo de soltar a la liebre blanca en los campos. Finge dar muestras de gran veneración y admiración, pero en sus palabras se encierra el reproche de que Misshi todavía no está maduro. Misshi no es capaz de comprenderle, y replica: «¡Di tú cuánto!» Tozan replica que los cordones que han atado el sombrero del noble durante generaciones se caen en poco tiempo. Quiere decir que un hombre, aunque nazca en una familia noble que haya llevado durante generaciones el sombrero honorífico, puede caer en una hora. Cae, pero es un hijo del Buda, y, en la medida en que sea consciente de ello, puede soportar una caída cuando sea necesario sin perder su dignidad.

Desde el punto de vista absoluto, la verdad universal es sin duda algo noble, profundo y eterno. Pero, siguiendo la ley de la asociación (del karma), la luna en el cielo deposita su reflejo en el charco producido por la huella del caballo. Así, el cuerpo sutil de la verdad se convierte en una lombriz, en una rana, en un tejón, en una liebre, en virtud de la ley de la asociación. Con «la caída de las cintas» no sólo las cosas que se tienen por altas son la Verdad. Si sólo fueran las cosas grandes, existirían muchas dificultades. El punto de vista de Tozan es que la liebre está bien tal como es, y que no debemos limitarnos a contemplar la

fuerza de sus patas al saltar, sino que debemos saborear el zen cuando la liebre aparece tal como es ante nuestros ojos. La liebre blanca, que para Misshi debía estar oculta entre las nubes, elevada sobre los cielos, se vuelve a dejar suelta en el prado y recupera su libertad.

Alguien preguntará: «Entonces, ¿quién es el vencedor?» Ambos dominan las palabras con habilidad, y cada uno de los puntos de vista, elevado uno y a ras de tierra el otro, se basa en una doctrina sólida. Con todo, desde el punto de vista zen, la visión de Misshi, que alcanza las alturas y se queda allí exclusivamente, volando por los cielos, debe considerarse superada por la visión a ras de tierra de Tozan, que otorga libertad en las montañas y en los campos. En un lugar alto suele existir el peligro de una caída, y esto representa una pérdida de libertad; pero el que ya ha bajado no tiene miedo a las caídas y puede moverse libremente. ¡Sobre todo si se trata de una liebre!

Por lo tanto, en el zen siempre se nos dice que avancemos un paso más después de llegar a lo más alto del poste de bambú de treinta metros de altura, para dejar el peligro de las alturas y seguir el camino seguro. Ese camino no es más que lo ordinario. Es lo ordinario, pero es diferente de lo ordinario de antes. Es como el agua fría. El agua fría que no se ha hervido debe ser diferente del agua fría que se ha hervido antes. Lo mismo sucede con lo ordinario: lo ordinario es muy diferente antes del satori que después del satori.

¿Qué es «lo ordinario»? Es las cosas que son como deben ser. Los hombres son hombres; las mujeres, mujeres; el hombre de negocios es un hombre de negocios, y el estudioso es un estudioso. Como leemos en el *Zazen-gi:* «El pájaro vuela como pájaro; el pez vuela como pez.» En esta vida diaria no hay nada que sea extraño ni maravilloso, y ésta es la base del zen. Si el funcionario como funcionario, el mercader como mercader, el granjero como granjero, el estudiante

como estudiante, el marido como marido y la esposa como esposa actúan cumpliendo su papel, pueden tener paz y descansar. No tendrán pensamientos que los inquieten, y no pasarán sin sentido a través de la luz y de la sombra del tiempo. Cada día de su vida ordinaria será noble.

En la doctrina verdadera no existen los milagros; se trata de una vida humana cotidiana de este tipo. No tiene nada de extraordinario. El gran maestro dice: «La mente de todos los días es el camino.» Ser capaces de regresar y de establecerse en la normalidad es la última etapa del zen. Expresada así, no parece gran cosa. Pero este olvido de las aspiraciones y este regreso, como si fuéramos un pez o un pájaro, es la vida de la grandeza, y si contemplamos sus dificultades vemos que es francamente difícil. También Bansho dice que es fácil subir de la tierra al cielo, pero que es difícil bajar de allí. En el zen es fácil anunciar con trompetas la visión elevada, pero después es muy difícil regresar a la vida diaria que se desprecia. Muchos conocen el camino de salida pero olvidan el camino de regreso. Pero sin regresar al hogar y descansar tranquilos, el zen no es más que un fantasma.

Resumiendo el proceso del zen: así como se espolea a los caballos de guerra y se movilizan las mil espadas sólo para que la tierra pueda volver a la paz y cada uno a su oficio, así la verdadera demostración del zen es manifestar el componente necesario de serenidad en la vida. Tozan alza su estandarte en nombre de este regreso a la paz. Pero sólo cuando se ha atravesado aquel estado de Misshi puede nacer éste, y sólo atravesando ambos puntos de vista se puede probar el verdadero sabor del zen. El maestro de zen Wanshi dice en una de sus estrofas sobre el koan titulado «La amabilidad de Jizo»:

«Viajando hasta estar harto de viajar, ahora todo es como era; con los velos desenredados, he alcanzado el no-

conocer. Sea largo o sea corto, deja de cortar y añadir. Siguiendo donde está alto y siguiendo donde está bajo, las cosas por sí mismas. Cuando las circunstancias sean ricas o estrechas, obra en consecuencia; camina con tranquilidad suprema por los campos, a donde te lleven tus pies.»

Si somos capaces de caminar por la vida con tranquilidad suprema, entonces el gran maestro Tozan nos brindará sin reservas su amistad y su compañía.

Capítulo ocho

UNO de los propósitos del zen es, por supuesto, percibir nuestra propia naturaleza y ser iluminados, pero esto no es el final. El zen se adhiere al budismo, y es la práctica del camino del Buda. ¿Qué es, entonces, el budismo, y cuál es el camino del Buda? Muchas personas creen que el budismo no consiste más que en cuentos sobre el cielo y el infierno, y en cómo preparar un cadáver para el funeral, o quizás en un viejecito que habla de resignación. De modo que la gente, sobre todo los jóvenes, tiende a apartarse de él como de algo que no tiene ningún valor para ellos. No comprenden lo que es el verdadero budismo. Es la verdad del universo; es captar lo absoluto; es la gran iluminación del Buda Shakyamuni. Esta verdad es universal; es tan sutil que se puede contener en la punta de la pluma de una gaviota; es tan vasta que trasciende el espacio hacia el infinito. La verdad absoluta es la vida del budismo, y la cuestión es cómo captarla.

El sutra del Diamante enseña: «Lo que se llama budismo no es budismo.» Lo que enseñó Shakyamuni durante cuarenta y nueve años como su doctrina no era más que una explicación para ayudar a la gente a alcanzar el conocimiento directo. Allí no está la verdadera vida del budismo. Como dijo él: «Sabed que muchas de mis enseñanzas son metáforas, que son

como una balsa.» Una balsa o una barca sólo se utilizan hasta que se alcanza el objetivo, la orilla opuesta.

¿Dónde está el verdadero budismo que es el objetivo? Cuando se ha buscado y se ha alcanzado, llegamos a descansar en lo cotidiano, en lo ordinario, sin que tenga nada fuera de lo normal. El hombre común padece porque no puede estar tranquilo en la vida ordinaria. «Fui allí, pero después de todo no tenía nada de especial.» La vida humana está llena de desengaños de este tipo, de cosas que no salen como se esperaba. Desde el punto de vista de la iluminación, la verdad es lo normal. No tiene nada de especial. El sauce es verde, la flor es roja, el fuego quema y el viento siempre sopla. El maestro de zen Dogen expone así la conclusión del zen en su *Zazen-shin:* «El pájaro vuela como pájaro, el pez nada como pez.» De modo que quiere decir el estado normal de las cosas. Si pensamos que el budismo no es más que una filosofía maravillosa, es porque no vemos que es lo normal, lo ordinario, la vida diaria en la que comemos y bebemos. La verdad no es ajena a la vida diaria.

En el zen, mientras el hombre se siente incapaz de abordar el koan de visión elevada que le ha propuesto el maestro, lucha con la espada de la lengua y blande la lanza. Pero cuando alcanza el zen-en-acción completamente libre de ataduras, penetra el koan que aparece de manera natural ante él, y entonces comienza la vida real.

Un monje preguntó a Joshu: «¿Qué es el budismo?» Él respondió inmediatamente: «El árbol en el patio.» Había un árbol en el patio ante la habitación del maestro, y él lo aprovechó sin dudarlo un momento. Éste es el budismo vivo.

Otro monje preguntó al abad Seigen: «¿Cuál es el gran principio del budismo?» El abad, que sabía que este monje procedía de un pueblo llamado Roryo, respondió: «¿A qué precio se vende el arroz en el mercado de Roryo?» En este zen-en-acción se recurre al mer-

cado de arroz para manifestar el gran principio del budismo.

Un discípulo seglar, seguidor del maestro de zen Yakusan, le preguntó: «¿Cuál es la verdad?» Yakusan señaló hacia arriba y después hacia abajo. «¿Lo has comprendido?» Pero el discípulo no lo comprendía, y respondió: «No.» Entonces, Yakusan añadió: «La nube en el cielo azul, el agua en la jarra.» El discípulo quedó iluminado de pronto. La verdad no es más que esta nube en el cielo azul, que el agua en la jarra; no es ningún fenómeno anormal, sino el esplendor natural de las montañas, los ríos y las llanuras. En verdad que éste es un Camino llano y sencillo.

Conocemos otro de estos cuentos que proceden de la China; trata de Joshu. Un monje se dirigió a él por primera vez y le dijo: «Acabo de ingresar en el monasterio. Te ruego que me enseñes». En los monasterios, los monjes comen gachas de arroz por la mañana y al anochecer. Joshu le preguntó: «¿Has comido las gachas de arroz?» (quería decir: «¿Has desayunado?») El monje le respondió directamente: «Sí, las he comido.» Joshu le dijo: «Pues ve a lavar tu cuenco.» Todo esto tiene su significado, y es uno de los koan. Bansho dice al respecto: «A la hora de las comidas, abre la boca; a la hora de acostarse, cierra los ojos; cuando te laves la cara, límpiate la nariz; cuanto te pongas las sandalias, ajústalas a los pies.» Cuando nos lavamos la cara, nos damos cuenta de que tenemos sucia la nariz; cuando nos ponemos las sandalias, tenemos que encajarlas bien en los dedos de los pies.

El lugar último de reposo del zen, la vida del budismo, es el zen-en-acción, es no desviarse de la actividad natural de la vida cotidiana ordinaria. De manera que, incluso sin saberlo, estamos día y noche dentro de la ley del Buda y la aplicamos. Entonces, ¿qué necesidad hay de una formación y de una iluminación? «Caminar es zen; estar sentados también es zen.» Pero no. El agua que se ha hervido primero y después se ha

dejado enfriar es diferente, sin duda, del agua común, aunque ambas estén frías. También debe existir una diferencia entre el hombre corriente y el discípulo que ha seguido una larga formación. Si no la hubiera, habría que reconocer que la comprensión del zen sería inútil. Los dos hombres son semejantes, pues ambos están dentro de la ley del Buda; pero su diferencia estriba en que uno sigue el camino con placer y el otro no. Aunque naden en la misma agua, el hombre que lleva puestas sus ropas está obstaculizado, pues su cuerpo no se mueve con libertad a través del agua. Así como dos hombres que estén dándose la cara pero a los que separe un vidrio no pueden hablarse, así estamos nosotros sumergidos en la verdad sagrada, pero separados por un vidrio, por así decirlo. Hay que retirar el vidrio de alguna manera; el nadador debe quitarse la ropa de algún modo: ésta es una necesidad absoluta para ver la naturaleza y quedar iluminados. Por expresarlo de una manera más concreta: el no iluminado no ha comprendido su ser. Como le falta la comprensión del ser, sus ideas están a merced de todos los caprichos variables, y se deja influir por cada rumor. Su objetivo en la vida nunca llega más allá del placer, la riqueza, la fama y los beneficios. Pero el discípulo que busca sinceramente la verdad sale de esa rutina y comprende el ser; entonces surge la verdad inmortal en lo que es mortal. Ésta es la vida verdadera, cuando la práctica y la comprensión son una sola cosa. Alcanza por fin la meta última del zen: adaptarse libremente al mundo. Entonces, los padres son como padres, los hijos como hijos, el marido como marido y la esposa como esposa. El sauce es verde y la flor roja, el pájaro vuela como pájaro y el pez nada como pez.

Cuando cada uno esté en paz en su propio papel, puede aportar algo a la verdadera gloria de la nación, y entonces existirá la fuerza necesaria para crear una cultura duradera. Lo llamamos «vida ordinaria», y eso es lo que es, pero también es la Verdad inalterada a lo

largo de los siglos. ¡Vedlo! Cuando hace frío, el pájaro se posa en el árbol, el pato se echa al agua. Cada uno acude a su propio refugio. La verdad es la verdad en cada uno. Ninguna es mejor; no existe mejor ni peor porque no hay desigualdad. Cuando no hay desigualdad, el corazón está tranquilo y el mundo emite la luz de la paz. Éste es nuestro zen Soto, y es el lugar de descanso definitivo del zen.

LA «CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN» DE HAKUIN

COMENTADA POR AMAKUKI SESSAN

El abad Amakuki pronunció estas conferencias en Radio Kyoto a principios de los años 30, y poco más tarde las revisó para su publicación. El lector deberá tener en cuenta ciertas particularidades de su estilo. Para ilustrar el principio zen de que lo sagrado y lo cotidiano no se diferencian, el autor hace contrastar los sonoros monosílabos chinos de los sutras con las ligeras expresiones coloquiales japonesas; se contraponen intencionadamente la compasión y la ironía, lo sublime y lo familiar.

Aplica una técnica especial de repetición de una frase clave en contextos diferentes; es una indicación para el trabajo con el koan. Otro rasgo bien conocido del estilo zen es el intercalar en la narración comentarios breves, que a veces no son más que exclamaciones, para hacer destacar los incidentes del relato.

Los lectores advertirán una preferencia por los ejemplos concretos más que por los principios universales, y por la acción más que por la abstracción; son características del zen japonés, sobre todo en su expresión poética.

La «Canción de la meditación»

Todos los seres son budas desde el principio mismo.
Es como el agua y el hielo:
Aparte del agua, no hay hielo;
Fuera de los seres vivos no hay budas.
Sin saber que está cerca, lo buscan lejos. ¡Qué lástima!
Es como el que está dentro del agua y se queja de sed;
Es como el hijo de una familia rica que se ha perdido entre los pobres.
La causa de nuestro ciclo a través de los seis mundos
Es que seguimos los senderos oscuros de la ignorancia.
Pisando senderos oscuros tras senderos oscuros,
¿Cuándo escaparemos del nacimiento y la muerte?
La meditación zen del mahayana
No podemos alabarla bastante.
La entrega, la moral, y las demás perfecciones,
Adoptar el Nombre, el arrepentimiento, la disciplina,
Y los muchos otros actos correctos,
Vuelven todos a la práctica de la meditación.
Por el mérito de una única sesión sentado
Destruye innumerables pecados acumulados.
¿Cómo habrá senderos equivocados para él?
El paraíso de la Tierra Pura no está lejos.
Cuando se oye su verdad con veneración, aunque sólo sea una vez,
El que la alaba y la abraza con alegría adquiere méritos infinitos.

Cuánto más el que se vuelve hacia su interior
Y confirma directamente su propia naturaleza,
Que su propia naturaleza es no-naturaleza.
Éste ha trascendido las palabras vanas.
La puerta se abre, y la causa y el efecto son una sola cosa;
El camino transcurre recto; no doble, no triple.
Tomando como forma la forma de la no-forma,
Yendo o viniendo, él siempre está en su casa.
Tomando como pensamiento el pensamiento del no-pensamiento,
Cantando y bailando, todo es la voz de la verdad.
Ancho es el cielo del Samadhi ilimitado;
Brillante es la luna llena de la sabiduría cuádruple.
¿Qué le queda por buscar? Tiene claro ante él el nirvana;
Este mismo lugar, el paraíso del Loto; este mismo cuerpo, el cuerpo del Buda

Capítulo uno

Todos los seres son budas desde el principio mismo.
Es como el agua y el hielo:
Aparte del agua, no hay hielo;
Fuera de los seres vivos, no hay budas.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

EN su versión original, la *Canción de la meditación* está escrita en un lenguaje muy sencillo. Antes de los tiempos de Hakuin (1685-1768), el zen no había perdido del todo en el Japón su carácter chino, pero con él se hizo completamente japonés. Por otra parte, antes de él tenía cierto espíritu aristocrático, pero él lo popularizó y lo universalizó. Si Muso Kokushi (1275-1351), del templo Tenryuji, el maestro de los emperadores, representa al zen aristocrático, podemos considerar que Hakuin representa al zen del pueblo. Su zen es austero sin dejar de ser universal, como el alto monte Fuji, al que cualquiera puede alzar la vista desde donde esté. El zen de Hakuin es una luminaria eterna en el firmamento espiritual, y es una aportación suprema a la cultura japonesa. Aunque es fácil seguir la Canción, contiene la doctrina más profunda y más mística de Hakuin. Por supuesto, en lo que se refiere a alcanzar su Primer Principio, al que no pueden llegar el habla ni el pensamiento, cada hombre tiene que conseguirlo por sí mismo. Si las palabras o los pensamientos pudieran captarlo, entonces sólo sería un segundo o un tercer principio. En estas charlas, explicaremos la Canción, en la medida de lo posible, de una manera sencilla y popular que pueda comprender cualquiera que se tome la molestia de seguirlas.

«Todos los seres son budas desde el principio

mismo.» «Todos los seres» es la expresión budista tradicional, pero podemos suponer que se refiere sobre todo a nosotros, a los seres humanos. Esta frase, «todos los seres son budas desde el principio mismo», es el centro de toda la Canción; es su principio y su fin. Nosotros en este mundo de ilusiones, y los budas en el mundo de la comprensión, somos desde el principio mismo una sola cosa y no dos. ¡La ilusión y la comprensión son una sola cosa, y no dos! La unicidad de los budas y de todos los seres se proclama aquí abiertamente. Si somos capaces de captar completamente esta frase, el resto de la Canción nos parecerá sencillo. No sólo es el centro, el principio y el fin de la Canción de la Meditación, sino que los cuarenta y nueve años de predicaciones del Buda Shakyamuni consistieron en esencia en la misma verdad, y las 84.000 puertas de la ley no son más que esto.

Todos los seres son budas desde el principio mismo. Un «Buda» es un hombre que ha despertado, un hombre iluminado. La palabra lleva consigo el significado de liberación de todos las ataduras, vínculos y cadenas. Se despierta a sí mismo, y después despierta a los demás; es decir, que es perfecto tanto en comprensión como en actos espirituales. Tiene comprensión, acción y perfección. El Buda tiene tres cuerpos: en primer lugar, el cuerpo de la verdad, como el Buda Vairochana, el Buda de la Verdad, cuya forma lo abarca todo. Su lengua es el torrente en el valle; su cuerpo puro son los colores de la montaña; el viento y la luz, las colinas, los ríos, la hierba y los árboles, todo son este cuerpo de verdad del Buda. El segundo cuerpo es el cuerpo de la beatitud; en virtud de sus prácticas sagradas, el Buda ideal aparece bajo una forma ideal, como Amitabha. El tercero es el cuerpo de la manifestación física, que es el

4 (página siguiente). EL MAESTRO DE ZEN HAKUIN.
Este autorretrato, pintado en 1768, poco antes de la muerte de Hakuin a la edad de ochenta y tres años, presenta al maestro con su túnica de ceremonia y portando un *hossu*.

Buda que aparece como hombre, el que llamamos Buda histórico, un Buda como Shakyamuni, que apareció en la India. Estos tres cuerpos, el cuerpo de la verdad, el cuerpo de la beatitud y el cuerpo manifiesto, expresan los tres aspectos del Buda: esencia, forma y acción.

Pero entre este Buda y nosotros no hay separación. Todos los seres son budas desde el principio mismo. Es la misma verdad que se contiene en las famosas frases que dicen que las pasiones son el bodhi, que el samsara o ciclo del nacimiento y la muerte es el nirvana. El ser que está en el mundo de las ilusiones se llama «ser vivo», y el ser que está en el mundo de la comprensión se llama «Buda». Cuando está engañado, es un ser vivo; cuando está iluminado, es un Buda. Los budas son los seres vivos; la ignorancia es iluminación; la iluminación es ignorancia; los budas y los seres vivos son una misma cosa. En el sutra Avatansaka se cuenta que, tras seis años de prácticas intensas, en el octavo día del duodécimo mes, bajo el árbol bodhi, Shakyamuni vio el lucero del alba y de pronto experimentó la gran comprensión (satori). Lo primero que dijo fue: «¡Maravilla! ¡Maravilla! Todos los seres vivos están dotados de la sabiduría y de la virtud búdicas!» Según otra versión, sus palabras fueron éstas: «¡Cuando un Buda alcanza y ve el mundo de la verdad, las hierbas, los árboles, la tierra, todas las cosas, todas se convierte en budas!» Dicho de otro modo, la naturaleza búdica es siempre perfecta en todos y cada uno de nosotros. El sutra Hridaya del Prajñaparamita dice que la forma es el vacío y que el vacío es la forma. Las relaciones entre los budas y los seres vivos son exactamente esas. El sutra no dice que el mundo de las formas, las cosas materiales, se aniquilen y que entonces se alcance el vacío, ni que el mundo de las formas se manifieste como realidad a partir del vacío. El mundo de las formas, tal como es ahora, es el vacío; y del mismo modo el vacío sin cambios manfiesta el mundo de las formas de las montañas, los ríos y la tierra *(ver la figura 5)*.

Los budas sucesivos y las sucesivas generaciones de patriarcas han enseñado de varios modos la unicidad de los budas y los seres vivos, y la han ilustrado de diversas maneras; pero Hakuin nos grita directamente: «¡Todos los seres vivos son budas desde el principio mismo!» Es el método vivo característico de su zen. Sin titubeos: es un verdadero rugido de león. Siempre estamos pensando en alejarnos de esta orilla de las ilusiones y en alcanzar alguna orilla opuesta de la comprensión; en salir del estado del hombre corriente y alcanzar el mundo de los budas; consideramos que las ilusiones y el satori (la comprensión) son términos opuestos, y que el hombre corriente y el Buda están muy apartados, que son tan diferentes como el fuego y el agua. Vagamos desesperadamente buscando la encrucijada de donde parten los dos caminos, uno con un letrero que dice «a las ilusiones» y el otro «al satori». Y bien, Hakuin grita ahora sin miedo que todos los seres vivos son budas desde el principio mismo. Su gran grito proclama tersa y claramente el sentido de aquel pasaje del sutra de la Perfecta Sabiduría que dice: «Cuando llegamos a saber que todos los seres vivos son budas desde el principio mismo, entonces tanto el samsara como el nirvana son como el sueño que tuvimos anoche.» Nada se interpone entre los seres vivos y los budas, entre la ilusión y la comprensión. La cuestión se expone con acierto en la frase siguiente de Hakuin: «Es como el agua y el hielo: aparte del agua no hay hielo; fuera de los seres vivos no hay budas.» Para ilustrar la absoluta unicidad de los hombres corrientes y los budas, presenta el caso del hielo, que en esencia es agua. Aparte del agua no puede haber hielo; ese mismo trozo de hielo no es más que el agua, y el agua no es más que el hielo. Cuando se congela es hielo; cuando se derrite es agua. Si buscamos en el agua, no encontraremos ningún hielo. Pero el hielo procede del agua. Unos versos de Daito Kokushi hablan de esto:

Busca en el agua y no encontrarás las olas,
Pero las olas surgen del agua.

Es interesante el comentario del abad Sengai:

El Buda es el liberador únicamente a causa de las penas del mundo.
Si no existen penas, ¿de qué es el liberador?

La palabra «hielo» es significativa. Cuando se expone el agua al frío, se congela, se endurece y se hace hielo, y aunque su naturaleza no cambia pierde su completa libertad de movimiento. Del mismo modo, por la ilusión de la ignorancia, el ser humano se congela y se endurece, y aunque su naturaleza búdica no varía, está privado de la libertad sin límites del Buda. Pero del mismo modo que el hielo, congelado y endurecido por el frío, sigue siendo en realidad todo agua, así el ser humano, congelado y endurecido por la ilusión, sigue siendo en realidad todo Buda.

Existe una dificultad. Aunque decimos que el hielo y el agua son una misma cosa, al fin y al cabo no lo son, ¿no es cierto? Si vamos a comprar hielo, no nos conformaremos con que nos den agua. No es una relación de identidad. Pero tampoco podemos decir que no sean la misma cosa, porque aparte del agua no hay hielo. De modo que tampoco se trata de una relación de diferencia. Así es, precisamente, la relación entre el Buda y nosotros. Si quisiéramos decir que somos una misma cosa, bueno, no lo somos. No somos una misma cosa. Pero si quisiéramos decir que somos cosas separadas, tampoco lo somos. De modo que ni somos lo mismo ni somos cosas diferentes. Aplicar calor al hielo y fundirlo es un método indirecto para saber que es agua, pero cuando nos damos cuenta de que el hielo es agua tal como es, podemos apreciar el agua que está en el hielo. Los seres vivos son budas tales como son, y cuando lo comprendemos podemos apreciar la esencia búdica de los seres vivos.

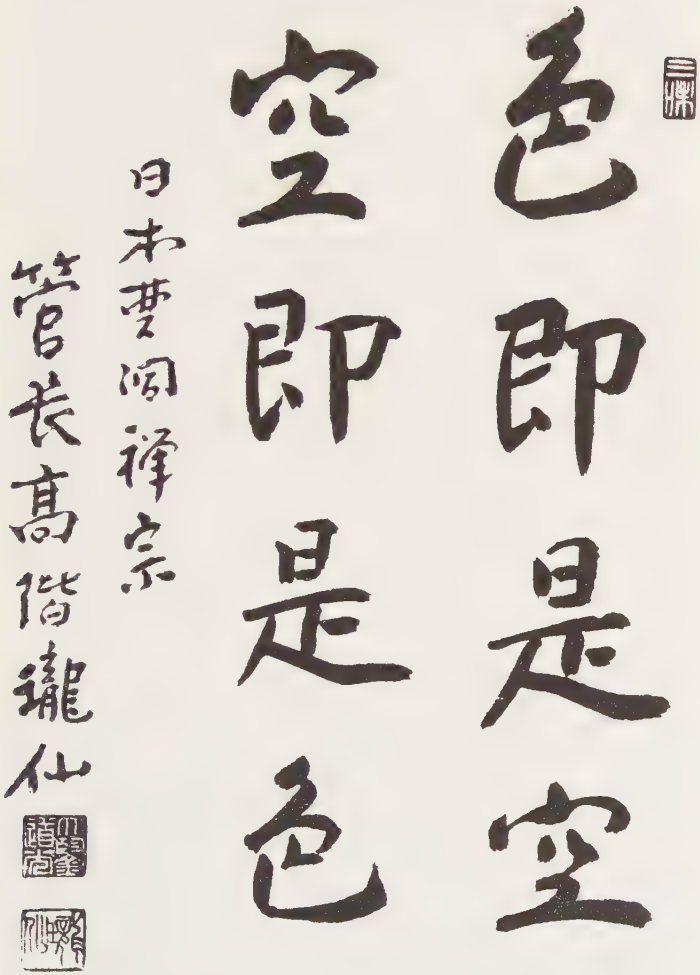
Como el hielo está endurecido por la congelación, no puede adaptarse a la forma de un recipiente, al contrario que el agua. El ser humano, congelado y endurecido por las ilusiones, no tiene el poder espiritual necesario para actuar con libertad ilimitada. Cuando se funde el hielo, el agua recupera su libertad, y así, disolviendo la ilusión, podemos adquirir libertad y hacer un uso espiritual de ella. La diferencia estriba simplemente en si se ha fundido o no el hielo. Cuando el cuerpo humano está rígido, sirve de poco. No está sano. En el zen no se trata de una cuestión de rigidez del cuerpo, sino de la mente. La diferencia entre el Buda y el hombre corriente no es de forma, sino de si existe o no la rigidez de la mente. (En el caso del hielo y el agua, no se trata de una diferencia de contenido sino de forma externa, y no debemos llevar demasiado lejos la analogía.) Si con un giro de la mente podemos liberarnos de su rigidez, entonces somos budas perfectos tales como somos. La causa de todo el problema es la rigidez de la mente.

En el texto clásico *El despertar de la fe* aparece el famoso símil en que se comparan lo absoluto y el samsara con el agua y las olas, pero Hakuin las sustituye hábilmente por el agua y el hielo, y hace más profundo el significado introduciendo la rigidez que caracteriza al hielo. La ilusión consiste en ver a éste como un hombre ignorante y a aquél como un Buda, y supone encontrarse todavía en el estado de formular distinciones; cuando nos liberamos de este estado no hay hombre ignorante ni Buda, sino que el cuerpo es Buda tal como es. Éste es el estado de la libertad y de la no-distinción. La gente busca en vano al Buda en lugares lejanos, y aspira a un paraíso en la orilla opuesta. Cada uno desde su punto de vista particular, establece distinciones entre éste y aquél, sin darse cuenta de que todos son budas desde el principio mismo. Lamentándose de nuestra vana persecución de sombras, Hakuin nos dice: «Sin saber que está cerca, lo buscan lejos. ¡Qué lástima!»

Hakuin no tiene el monopolio de la verdad. El sutra del Loto dice claramente: «Oh discípulo, la sabiduría y la virtud del Buda están presentes en todas partes. Y ¿por qué? Porque no existe ningún ser vivo que no esté dotado de ellas. Pero, aferrados a ideas confusas y contradictorias, no se dan cuenta de ello. Cuando abandonen sus pensamientos erróneos, la sabiduría universal natural e infinita se manifestará en ellos. El Buda, perfecto en la sabiduría cuádruple, nos compadece porque no conocemos al Buda que está dentro de nosotros». En el sutra del Nirvana está escrito: «Todos, todos tienen la naturaleza búdica, pero no se puede ver cuando está tapada por las pasiones.» En el sutra del Sexto Patriarca: «El hombre terrenal está dotado desde el principio de la sabiduría del prajña, pero no puede comprenderla por sí mismo porque está engañado.» La simiente del Buda está en todas partes; todos poseen la naturaleza búdica, del mismo modo que en cualquier punto que se cave en la tierra siempre se encuentra agua.

Limítate a plantar las flores, y crecerán en cualquier parte;
Es la mente la que causa la estrechez del cuerpo.

La cuestión es cavar o no cavar, plantar o no plantar. Debemos liberarnos de los engaños y abandonar nuestros apegos, para ver las cosas de nuevo desde un punto de vista despierto. El Buda está despierto, y un hombre despierto está iluminado. En realidad no ha adquirido nada nuevo, pero se ha despertado de las ilusiones y de los velos de la ignorancia. Es como quitarse las gafas de colores. Cuando llevamos puestas las gafas de colores del egocentrismo y la parcialidad, cualquier color que veamos, ya sea el rojo o el azul, nunca es el color verdadero. Mientras estamos atados en el sueño del pensamiento confuso y contradictorio, tanto la existencia como la no-existencia no son más que caprichos de un sueño.



5. CALIGRAFÍA DE TAKASHINA ROSEN.

«La forma misma es el vacío; el vacío mismo es la forma.» (Ver la página 88). Este texto está escrito en el estilo rígido de caligrafía llamado *kaisho*. Compárese con las figuras 8 y 12, en las que los poemas están escritos en el estilo fluido llamado «de hierba».

Un autor antiguo dice a este respecto: «Mientras estamos en el estado de la ilusión, las cuatro afirmaciones son falsas todas ellas; en el estado de comprensión, son correctas todas ellas», y presenta el ejemplo de una flor fragante de un árbol en el jardín. En el estado de la ilusión, la vemos y decimos que existe. Pero no existe, pues ¿dónde estaba antes de que apareciese sobre la rama, y dónde estará dentro de tres días? Pero sería erróneo decir que no existe: ¿acaso no es un hecho que tenemos delante nuestro, con su dulce olor? Aunque caiga, aparecerá el fruto, y ¿acaso no volverá el año que viene, incitada a florecer por la brisa de la primavera? También sería erróneo decir que ni existe ni no existe, y también lo sería decir que existe y no existe a la vez. Existe, no existe, ni existe ni no existe, existe y no existe: las cuatro afirmaciones son falsas. Pero cuando se contemplan desde el punto de vista del satori, es correcto explicar que existe, es correcto enseñar que no existe, también es correcto afirmar que ni existe ni no existe, y nada nos impide asegurar que existe y no existe. Las cuatro afirmaciones son correctas. Cuando existe un verdadero amor materno, la madre hace lo correcto al acariciar al hijo; también hace lo correcto al reñirle; hace lo correcto también cuando ni lo acaricia ni le riñe; y asimismo hace lo correcto cuando lo acaricia algunas veces y le riñe otras. Pero supongamos que se trata de una madrastra resentida que odia en secreto al pequeño. Entonces, ya lo acaricie o le riña, siempre estará haciendo algo incorrecto. Dicho de otro modo, la corrección o la falta de corrección al hablar de la existencia o de la no existencia dependen por completo de haber alcanzado la comprensión.

Debemos despertar de este estado presente de ensueños y hacernos capaces de ver las cosas correctamente. El abad Muju nos advierte de lo profunda que es la ilusión:

En el largo sueño de la noche, otro sueño;
Dentro del ensueño vemos otro ensueño.

Unos versos antiguos dicen:

En este mundo de ensueños, cuando uno cuenta a otro lo que ha soñado,
El relato del sueño también es sólo un sueño.

Algunas personas creen que han roto el ensueño, pero no era más que el ensueño dentro del ensueño, y todavía siguen soñando, sumidos en la oscuridad, angustiados; toda su vida es un sueño y su fin es una muerte soñada. ¡Qué digno de lástima era Chitosè cuando se dirigió al abad Daitetsu, con el rostro del satori, diciendo que todo era un sueño pero sumergido todavía en ese sueño! Y el abad le replicó:

«¿De modo que todo es un sueño, todo es nada?
Vaya, ¡qué necio más grosero eres!»

Cuando somos despertados por el rugido de león: «Todos los seres son budas desde el principio mismo», podemos ver que la ilusión y la comprensión no son dos cosas diferentes, y que la pureza y la impureza tampoco son dos cosas diferentes. Podemos verlo todo tal como es de verdad. Podemos aceptar el mundo como no diferente de la budidad. En el sutra se dice: «Cuando surge el apego en la budidad, eso es el mundo; cuando se deja el apego en el mundo, eso es la budidad.» El sutra Kegon explica: «La budidad no se opone al mundo, ni el mundo se opone a la budidad.» Cuando dejamos el apego, podemos ver las formas de las cosas tales como son, y en la realidad de las cosas no hay pureza ni impureza, como dice el sutra Hridaya del Prajñaparamita. Cuando las flores están en la rama son puras; cuando caen se convierten en basura. La saliva en la boca es pura, pero cuando cae se con-

vierte en un esputo. El pelo sobre la cabeza es puro, pero molesta cuando cae sobre la comida. Hablamos según nuestra percepción de lo que es puro o impuro, pero las cosas no son puras ni impuras por sí mismas. A los adultos no les gusta beber del mismo vaso en que han bebido otros. No quieren hacerlo. Los niños se pasan un pastel, mordiéndolo unos tras otros, pero ¡intentad que lo hagan cuando son mayores! Esto se debe al apego al propio ser.

El hecho de que todos los seres son budas desde el principio mismo es el rugido del propio Hakuin, pero esta enseñanza es la vida misma del budismo mahayana, y aparece en todas partes. El primer paso, diré más, la base misma de la vida religiosa es tener fe en que todos los seres vivos son budas desde el principio. En vez de considerarnos descendientes de monos o siervos de Dios (aunque podemos serlo en cierto sentido), lo grande es espolearnos a nosotros mismos profundizando en nuestro despertar al ser, en nuestra fe en el ser, en nuestro respeto al ser. El sutra del Nirvana enseña: «Todos, todos tienen la naturaleza búdica, pero no se puede ver cuando está tapada por las pasiones.» Lo principal para alcanzar la budidad y obtener la liberación es dejar nuestros apegos apasionados. Más precisamente, lo principal es penetrar hasta la fuente de la mente de donde surgen las olas de apego apasionado. En el poema *Shodoka,* Yoka Daishi dice que la naturaleza ilusoria presente es de hecho la naturaleza búdica, y que este cuerpo vacío con sus transformaciones fenoménicas es de hecho el cuerpo de verdad del Buda. Debemos reconocerlo como un hecho y después comprenderlo con la experiencia. El Tercer Patriarca dice la frase siguiente en su texto clásico *Shinjimmei:* «El Camino no es difícil; no es más que evitar elegir y escoger.» Más adelante aparece la frase: «Manténte simplemente sin amor y sin odio, y todo estará claro como el agua que corre.» En resumen, la esencia del proceso es la siguiente: arroja de ti todo por una vez. El amor y el

odio, elegir y escoger, arrójalos todos de ti (también la no-dificultad-del-Camino) y acaba con el agua clara que corre. El que renuncia así a todo y renuncia al apego a todo puede poseerlo todo de verdad.

La renuncia y el desapego no se deben comprender como si fueran simples negaciones. Mirad a los hombres de nuestros tiempos que poseen cosas; a los que poseen categoría, fama, sí, incluso a los que poseen ciencia. ¿Qué hacen? El estudioso está atrapado por la ciencia, el hombre de fama y categoría está atrapado por la fama y la categoría, y el hombre rico está atrapado por su riqueza. Sufren a causa de sus posesiones; tienen que trabajar por ellas, y en vez de poder utilizarlas tienen que cargar con ellas. Jamás pueden arrojarlas de sí, a causa de su apego. No son más que custodios de sus posesiones. Dejarlo todo, arrojarlo todo, es la verdadera manera de recogerlo todo y poseerlo todo. Para un hombre así, las posesiones, sean las que sean, no son un obstáculo. Puede utilizarlas, y se convierten en fuentes de gloria y de virtud.

Cuando pienso en ello como parte de mí
Es ligero: ¡la nieve en mi sombrero de paja!

No es una carga. Lo mismo sucede con la luna, las flores, los altos acantilados... Es el mundo de aquellas grandes palabras: «¡En esa ni-una-sola-cosa hay tesoros inagotables! *(ver figura 6)*. La comprensión mahayana, y sobre todo la zen, coloca la etiqueta de *igual* a los seres vivos y a los budas, que son completamente diferentes en todos los sentidos según los principios habituales.

Evidentemente, cuando hay engaño o apego o anhelos ciegos en nuestras mentes no podemos penetrar en la naturaleza verdadera de las cosas, y es una gran tontería por nuestra parte que abandonemos nuestra budidad y que padezcamos como niños perdidos. Todos sabemos lo que es sufrir el calor agobiante de

un verano tropical. Hakuin escribió un poema sobre una pintura que representaba el frescor del atardecer:

La manga que no lleva nada es luz:
¡Frescura del atardecer!

Y, sobre un retrato de Bodhidharma sobre las hojas de los juncos al atardecer:

Descansando sobre las hojas del bien y el mal:
¡Frescura del atardecer!

Las mangas vacías son la luz; caminamos pisando el bien y el mal; cruzando más allá, encontramos esta frescura de espíritu, libre de anhelos y de apegos: el Buda siempre en el ser. Hay un poema famoso del santo Honen:

Las nubes se despejaron y ahora ha llegado la luz:
No pienses así.
Desde el principio, en el cielo
Estuvo siempre la luna brillante del alba.

Los seres vivos y los budas jamás han sido extraños los unos para los otros. Aparte de los budas, no hay seres vivos; fuera de los seres vivos, no hay budas. Debemos comprender esta relación tan estrecha; esta identidad, mejor dicho. El antiguo poema dice:

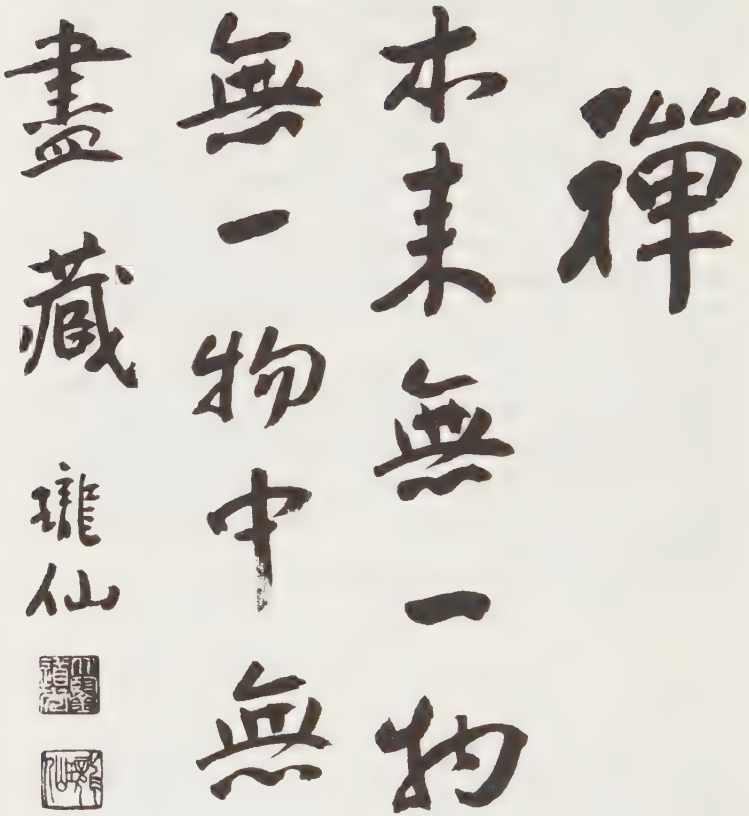
¿Qué es el Buda?
La alfombra de musgo que rodea a la roca
Manifiesta esa misma forma.

En la epopeya de Heikè aparece una canción:

El Buda en el principio es un hombre corriente;
Nosotros somos budas al final.
Dotados todos de la naturaleza búdica,
¡qué trágico estar separados de ella!

Los seres vivos y los budas no son extraños los unos para los otros, y, lo que es más, los unos no existen sin los otros. Hemos visto el ejemplo del hielo y el agua: así como aparte del agua no hay hielo, del mismo modo no hay budas fuera de los seres vivos. Debemos meditar profundamente sobre estas palabras, llevando nuestra mente a la quietud, para saborear el significado verdadero. De hecho, mejor que poner patas a la serpiente (que no las necesita) con estos necios comentarios míos, es encender una varilla de incienso ante la imagen de Buda y meditar con reverencia sobre la Canción de la Meditación.

¿Qué se ha dicho en este capítulo? Esto: que los seres vivos son budas desde el principio mismo. El Buda de madera se quema en el fuego; el Buda de barro se disuelve en el agua; el Buda de metal se funde en el horno. Tenemos que captar de algún modo el Buda verdadero.



6. CALIGRAFÍA DE TAKASHINA ROSEN: ZEN.

«Desde el principio mismo, ni una sola cosa. En esa ni-una-sola-cosa hay tesoros inagotables.» (Ver la página 97.) El estilo de esta caligrafía se aproxima más al de la escritura corriente; es intermedio entre el estilo rígido y el de «hierba». Adviértanse la hermosa firmeza de los trazos. El *raku-hitsu* es el trazo superior izquierdo del ideograma 禅 *(zen)*. (Ver las páginas 270-271.)

Capítulo dos

Sin saber que está cerca, lo buscan lejos. ¡Qué lástima!
Es como el que está dentro del agua y se queja de sed;
Es como el hijo de una familia rica que se ha perdido entre los pobres.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS tres versos explican más a fondo la gran afirmación de que todos los seres vivos son budas desde el principio mismo. La relación entre Buda y hombre corriente es tan estrecha, tan íntima, que no se advierte, del mismo modo que no se ve la ceja por estar tan cerca del ojo. El sabio Confucio ha señalado lo dignos de lástima que son los que buscan lejos el Camino que está próximo. La Biblia cristiana también dice: «Arrepentíos, pues el Reino de los Cielos está próximo», y otras frases parecidas. El sutra Amitayur Dhyana, que habla del paraíso, dice claramente que el viaje hasta él no es largo.

Un hombre fue a visitar a Muso Kokushi, el maestro de zen que fundó el templo de Tenryuji, en la prefectura de Saga, en el Japón, y le preguntó: «¿Qué es aquello a lo que llaman la ley maravillosa?» Dicho de otro modo, ¿cuál es la ley del Buda? Muso Kokushi le respondió: «El pez está dentro del agua pero no conoce el agua; el hombre está dentro de la ley maravillosa pero no conoce la ley.» El pez nace en el agua, crece en el agua, vive en el agua, pero como está tan próximo al agua no la conoce. De esto se desprende una consecuencia sutil. Si el pez sale del agua para contemplarla de tal modo que pueda decir: «¡Ah! ¡Conque el agua es eso!», muere. ¿Es capaz el anatomista de encontrar el principio vital diseccionando el cuerpo de una per-

sona sana? Lejos de hacerlo, le quita la vida. Nacemos dentro de la ley maravillosa; nos nutrimos de ella y vivimos por ella, sin separarnos de ella desde el principio hasta el final. Pero estamos tan próximos a ella que no la percibimos. En el zen se habla de la relación entre la ley búdica y nosotros, entre los budas y los seres vivos, con expresiones como «la mente, el Buda», y «este cuerpo mismo, el Buda». También se nos enseña a dirigir nuestra luz precisamente sobre el punto donde estamos, y a no desviarnos.

Los discípulos están siempre radiantes de luz espiritual; eso les dice con toda seriedad el maestro de zen Rinzai, y, aparte de los oyentes de su sermón, ¿dónde estarán los budas? Cuando se comprende esta doctrina profunda, cesan todos los desvaríos. Un mono ve el reflejo de la luna en el agua y salta para apresarla. En la Canción, Hakuin nos previene contra estas locuras persistentes; nos advierte que no seamos como el hombre que está dentro del agua y que se queja de sed, que no nos perdamos como el hijo de un rico entre los pobres. Imaginaos a un hombre que está sumergido en el agua hasta el cuello pero que suspira de sed; imaginaos al hijo y heredero de un rico que se ha marchado de su casa y es ahora un mendigo que extiende la mano para pedir limosna por las callejas. Este último ejemplo está tomado del sutra del Loto, donde el hijo del noble se escapa de casa de pequeño y se convierte en un vagabundo sin hogar. Con el tiempo, se le olvida que una vez tuvo un hogar, pero un día llega por casualidad a la puerta de la casa del señor. No tiene la menor idea de haber nacido allí, pero se queda en la puerta pidiendo que se apiaden de su miseria. El noble lo ve desde lejos y reconoce a su hijo perdido, a pesar de los muchos años que han pasado, pero cuando le llama invitándole a entrar, el mendigo desgraciado se asusta y no quiere pasar. De modo que el noble dispone primero que sea aceptado en calidad de criado, el más humilde de la casa; poco a poco le va ascendien-

do, hasta que, por fin, el hijo recupera su nombre, y la casa y todas sus riquezas y tesoros pasan a ser suyos.

Los seres vivos son budas desde el principio mismo; tenemos la naturaleza búdica desde el principio, pero la hemos olvidado; hemos abandonado nuestro hogar y nos hemos dejado enredar en pensamientos contradictorios y confusos, terminando así como vagabundos por los seis caminos y como habitantes de los tres mundos del sufrimiento. Así como el hijo de una casa rica se pierde entre los pobres: ¿no son así, precisamente, las penalidades y padecimientos de la gente en la actualidad? ¿Por qué no regresan a su naturaleza espiritual y descubren la raíz de sus padecimientos? Buscar un Buda fuera; tener prisa por salir de este mundo y buscar un mundo ideal fuera del mismo... es como si el que está dentro del agua se olvida de ello y se pone a buscar agua. ¡Estar en el Buda, rodeados del Buda, pero llamar a voces al Buda...!

Hace mucho tiempo, en la China, Ekai emprendió el aprendizaje del zen con el gran maestro Baso. El maestro le preguntó:

—¿De dónde vienes?

—Del Gran Templo de las Nubes de Etsu.

—¿Qué vienes a buscar aquí?

—Vengo a buscar el budismo. Vengo a pedirte que me expliques tu budismo.

—No tengo ninguno. ¿Qué budismo quieres buscar?

El maestro le dijo que no conseguiría nada pasando por alto el tesoro que tenía en casa y buscándolo en los demás.

—¿Qué es este tesoro que tiene Ekai? —preguntó Ekai.

—Lo que ahora me está haciendo preguntas, eso es el tesoro —dijo el maestro—. Lo tiene todo, y no le falta nada. Lo tienes al alcance de la mano. ¿Cómo es que lo buscas en los demás?

Esto hizo reflexionar a Ekai. A la luz de este relato, podemos profundizar más en los ejemplos de Hakuin

del hombre sumergido en el agua y que sufre de sed y del hijo del rico que se pierde entre los pobres.

En la antigua India, el santo Vasubandhu era honrado por todos por el rigor con que observaba la disciplina, sus largas horas de oración, su pureza y su sobriedad. Para eliminar esta visión unilateral, el patriarca Gayata preguntó a uno de los discípulos de Vasubandhu:

—¿Alcanzará Vasubandhu la budidad por medio de esta austeridad y de esta disciplina sincera?

—Con tal devoción, ¿cómo podrá ser que nuestro maestro no alcance la budidad? —respondió el discípulo.

—Tu maestro está lejos del Camino —dijo Gayata—. Por mucho tiempo que dedique a estas prácticas, no serán más que fantasías vacías.

—Entonces —preguntó el discípulo—, ¿por medio de qué prácticas adquiere método vuestra Santidad, para atreverse a criticar a nuestro maestro?

—Yo no busco el Camino ni caigo en puntos de vista contradictorios —respondió el patriarca—; ni adoro humildemente al Buda ni me pongo orgulloso; ni practico largas meditaciones ni me vuelvo negligente; ni ayuno ni como en exceso. Eso es lo que se llama el Camino.

Lo que dice claramente es que no se trata de una cuestión de buscar el Camino, pues ya lo tenemos, sino que la perfección consiste simplemente en seguirlo.

Un poema de Kanzan dice: «Alzando la vista para buscar la luna en el cielo, pierden la joya que tienen en la mano.» Todo esto se refiere a los que caen en el absurdo de no darse cuenta de lo que tienen próximo y lo buscan lejos. En vez de buscar hacia fuera, buscad hacia dentro. La esencia del cielo y la tierra es la misma que la esencia del propio ser; el universo y yo somos uno; tengo dentro un tesoro inapreciable. En resumen: ¡mirad donde estáis, atended a donde estáis!

Debemos dirigir allí mismo nuestra luz y aceptar con gratitud las enseñanzas de Hakuin, que nos entrega como quien entrega alimentos a los niños que mueren de hambre: sus enseñanzas sobre la futilidad de buscar fuera algo que tenemos dentro.

Todos tenemos un ideal que queremos realizar, pero debemos pensar con cuidado dónde vamos a realizar ese ideal. En una palabra, debemos buscarlo en el punto donde estamos, y dirigir sobre este mismo punto nuestra luz. La verdadera paz y la felicidad eterna, la inmortalidad y la verdad universal, el Camino del cielo y de la tierra; en otras palabras: la experiencia de lo absoluto y de lo infinito, o, dicho en términos religiosos, el camino del Buda: el gran error consiste en pensar en alcanzarlo en algún cielo o en algún mundo que esté al otro lado. Nunca dejamos el Camino, ni un solo instante. Lo que podemos dejar no es el Camino. Mañana y tarde, viviendo o muriendo, jamás podemos alejarnos de él ni un palmo, ni un segundo. El eminente maestro de zen Joshu vivía en la China. Un día, un monje le preguntó:

—El Camino, ¿qué es?

—Detrás de esa valla —respondió inmediatamente Joshu—. ¿El camino? Ah, sí, por allí pasa, por detrás de la valla. Pero, desde el punto de vista del monje... bueno, no, no pregunto por ese camino pequeño que pasa por detrás de la valla. El monje dice:

—Quiero decir, ¿cuál es el Gran Camino?

Se refiere al Gran Camino del universo. Joshu dice entonces:

—El gran camino es el que lleva a la capital.

¿El gran camino? Si lo que buscas es el camino grande, es el que lleva a la capital. Sería el camino real, y en nuestros tiempos modernos podemos ir a la capital en tren expreso. El gran camino lleva a la capital: esa fue su respuesta.

Carlyle dice: «La naturaleza es la vestidura viva de Dios.» Las montañas y los ríos, la hierba y los árboles

que vemos ante nosotros son la vestidura viva de Dios. Cuando Goethe vio las hojas caídas que temblaban tristemente en el cielo del otoño, dijo: «Incluso esas hojas todavía tienen fuerza. ¿Cómo van a estar muertas?» Incluso esas hojas caídas, que nos hacen sentir tan profundamente la tristeza de las cosas, todavía tienen una fuerza interior. Tienen vida. ¿Cómo van a estar muertas? El sutra Vimalakirti dice que la mente correcta es el lugar del Camino. También se dice que la mente cotidiana es el Camino. La mente cotidiana, la mente no trastornada, tal como es, es el Gran Camino.

Todo esto nos enseña la misma cosa: que el Camino está próximo y que no debemos buscarlo lejos, que debemos contemplar el punto donde estamos y asegurarnos del terreno para no perdernos. Pero actualmente la gente está demasiado atrapada por el deseo por las cosas; sólo ven su propia visión unilateral; depositan sus ideales y buscan la verdad y la libertad en lugares inexistentes. A pesar de todos sus giros y cambios, se les hace de noche y todavía tienen lejos el Camino. Sobre todo en nuestros tiempos, en que se impone en el mundo el punto de vista materialista de Marx y la gente sólo tiene ojos para los valores materiales; intentan asir las cosas materiales que tienen delante sin plantearse siquiera lo que pueda ser el espíritu o lo que puedan ser sus almas. El aumento de los deseos materiales se convierte en egocentrismo, se convierte en oportunismo, se convierte en hedonismo, y es difícil determinar hasta dónde llegará el proceso.

Hace poco oí a cierta persona comentar el juego de la poesía, que practicamos los japoneses en el Año Nuevo, y que se basa en conocer los poemas de la famosa antología *Hyakunin Isshu*. En estos poemas, los antiguos adoraban a la luna y a las flores, y aspiraban a descubrir los misterios de la naturaleza en las flores, los pájaros, el viento, la nieve y la luna. Por supuesto, en bastantes poemas también se cantan los sentimientos humanos y el amor, pero siempre con delicadeza y

con refinamiento. El hombre moderno, hundido por completo en el materialismo, experto en no dar nada, mal puede comprender estos poemas. Pero no quiere renunciar al juego de la poesía. Por lo tanto, debemos añadir un verso más a los poemas para hacerlos más adecuados para él. Y ese verso (decía el crítico) bien podía ser: «¡Pero también quiero dinero!»

Tomemos el famoso poema de Yamabè, el cuarto de la antología:

Salí a pasear por la orilla,
Por la orilla del mar en Tago,
Y vi la cumbre blanca y reluciente
Del Fuji, brillante
Por los copos de nieve caídos.

Añadimos al final:

¡Pero también quiero dinero!

Probemos con otro:

Oigo el berrido patético del ciervo
Muy alto, en la ladera de la montaña,
Mientras piso las hojas caídas de los arces
Dispersas por el viento aquí y allá,
Esta tarde de otoño triste, triste.
¡Pero también quiero dinero!

No me importa oír el berrido del ciervo, pisar las hojas de arce en las montañas y sentirme triste: si tuviera algo de *dinero* podría ir a un centro turístico, divertirme y ser feliz. ¡Pero también quiero dinero! Añadamos este verso al final de cada poema, y lo dejaremos a la medida del ánimo del hombre moderno.

En la época de la Restauración Meiji de 1868, el abad del templo Shokokuji de Kyoto era el maestro de

zen Ekkei. Había un célebre estudioso de la obra de Confucio llamado Datè, cuyo hijo llegó más tarde a ser ministro de Asuntos Exteriores; Datè fue al templo y dijo al abad: «Como ya sabrá, he estudiado las enseñanzas de Confucio y comprendo bien lo que es el Camino. Pero, como parece que el camino del Zen es algo diferente, he venido a preguntarle si tendría la bondad de explicármelo un poco.» De pronto, el abad propinó a Datè una bofetada en el carrillo. Datè, sorprendido y confuso, salió de la habitación, y el abad se levantó tranquilamente, cerró la puerta y volvió a su asiento. El estudioso samuray se puso furioso al darse cuenta de que había huido instintivamente, y se quedó en el pasillo contemplando la puerta y acariciando la vaina de su espada. Un monje joven vio su actitud amenazadora y le preguntó qué le sucedía. «Vaya», respondió Daté, «casi nada: ¡tu abad me ha insultado! Después de servir a nuestro señor feudal durante tres generaciones, nadie había osado ponernos un dedo encima... ¡Y ahora se atreve este abad! Pero ¡no puede dejar así el honor de un samurayi! ¡Voy a acabar con él!» Su gesto terrible daba a entender que lo decía en serio. El joven monje, al oírlo, le dijo que no lo comprendía, pero que sin duda todo se aclararía más tarde, y que, mientras tanto, invitaría al huésped a tomar el té. Le acompañó hasta el salón de té y le sirvió una taza. Datè se llevó la taza a los labios, y estaba a punto de beber, cuando, de pronto, el monje le golpeó el brazo con que sostenía la taza. El té se derramó por todas partes. El monje se encaró con el confuciano y le dijo: «Afirma que comprende bien el Camino. Ahora bien, ¿cuál es el Camino?» Datè intentó encontrar alguna frase adecuada de los Cuatro Libros o de los Cinco Clásicos, pero fracasó y dudó. El otro alzó la voz: «¿Cuál es el Camino? Deprisa: ¡Hable! ¡Hable!» Pero a Datè no se le ocurría nada. El monje dijo: «Hemos sido muy groseros, pero ¿quérrá dejarnos que le presentemos nuestro Camino?» Datè no había ido al

monasterio con intención de que le diera lecciones un joven monje como aquél, pero como su propio camino le había fallado tuvo que aceptar por fuerza. Entonces, el monje zen tomó un paño y recogió el té derramado, diciendo: «Éste es nuestro Camino.» Y Datè respondió sin pensarlo, diciendo: «Sí.» Tuvo un relámpago de comprensión y se dio cuenta de que había sabido teóricamente que el Camino estaba al alcance de la mano y que era imposible abandonarlo ni un momento, pero lo había buscado lejos. Cambió todo su modo de pensar y regresó a la habitación del abad para solicitar sus enseñanzas. Tras varios años de prácticas intensas se convirtió en una eminente figura de la historia espiritual de aquella época. Así es cómo debemos dirigir la luz sobre nuestros propios pies, para ser así libres de avanzar o de retroceder a voluntad, y de obrar de manera decisiva y correcta bajo esa iluminación.

Un día, una bandera ondeaba al viento ante la puerta del templo del Sexto Patriarca, en la China. Uno de los discípulos, que era un hombre muy formado en el zen, exclamó:

—¡Mirad cómo se mueve hoy la bandera!

—No, es el viento lo que se mueve —replicó otro que estaba a su lado.

—No: es la bandera. ¿No ves cómo se mueve?

—Nada de eso, es el viento. ¿No comprendes que ése es el principio activo?

Y se enzarzaron en una seria disputa. Permitidme ahora que plantee la misma cuestión a los lectores. En este caso, ¿qué es lo que se mueve?

Y bien, vino a salir el Sexto Patriarca y les dijo:

—Ni se mueve la bandera, ni se mueve el viento. Lo que se mueve es la mente de nuestros dos nobles monjes.

Este incidente se ha convertido en uno de los koan, o problemas clásicos para el estudio del zen, y se le llama el «Caso del Sexto Patriarca, el viento y la bandera». La cuestión es ardua. Aunque la bandera esté

presente, si no hay viento no se mueve. Y aunque esté presente el viento, si no hay bandera ésta tampoco se mueve. Y, por otra parte, aunque estén presente la bandera y el viento, si no hay una mente que las observe no hay nada que pueda llamarse movimiento. Sin duda, ante la puerta también había criptomerias y pinos, pero éstos no discutían entre sí. Había agricultores y leñadores que trabajaban en silencio sin preocuparse de la cuestión, y no discutían entre sí. Resultó que, ante los dos monjes cuyas mentes se movían, la bandera se movía.

Pero no basta con quedarse aquí y llevarse precipitadamente la idea: «¡Ah, claro, por supuesto! Lo que se mueve no es más que la mente.» Aunque los dos monjes no agiten sus mentes, la bandera se mueve sin mente. Así que, llegando más lejos, no se mueve la bandera, no se mueve el viento, ni siquiera se mueven las mentes de los dos monjes. Entonces ¿qué es lo que se mueve? Que aquellos cuyo karma los ha llevado a leer este libro mediten la cuestión y la penetren hasta llegar a la verdad.

Capítulo tres

La causa de nuestro ciclo a través de los seis mundos
Es que seguimos los senderos oscuros de la ignorancia.
Pisando senderos oscuros tras senderos oscuros,
¿Cuándo escaparemos del nacimiento y la muerte?

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS versos nos reafirman la necesidad de pensar en la liberación. No debemos sentirnos satisfechos con la situación actual, con vivir y morir, con subir y caer. Es preciso buscar el camino de la liberación, de la ascensión. Según la cosmología budista existen diez mundos, y los seis mundos de los que habla el texto son los medios y los inferiores, a saber, los mundos del infierno, de los fantasmas hambrientos, de los animales, de los demonios, de los hombres y del cielo. El mundo de los demonios es bien conocido en nuestros cuentos populares como lugar de luchas interminables. Los cuatro mundos superiores son los de los shravakas, los budas pratyeka, los bodhisattvas y los budas. El mundo búdico es la culminación de la iluminación, y nuestro objetivo es alcanzar ese mundo búdico. Así, los mundos de todos los seres vivos se dividen en diez; llamamos «los diez mundos» a las diez especies de mundo.

En lo que se refiere al ciclo, del mismo modo que una rueda gira sin cesar, así giramos nosotros en el samsara: vivimos, morimos y volvemos a nacer. La «ignorancia» es lo que se llama técnicamente en sánscrito *avidya*, o en japonés *mumyo*, y es uno de los doce pasos de la ley de causas y efectos. Las causas del nacimiento y la muerte se clasifican en doce según el budismo; son las doce causas de la rueda de la vida. Cuando las examinamos, descubrimos que la causa

primordial es la ignorancia, y, por lo tanto, la ignorancia o la oscuridad es la primera de estas causas.

Acabamos de asomarnos brevemente a la doctrina formal del budismo. Vamos a profundizar un poco más en ella. En esencia, los seis mundos no tienen una existencia independiente, sino que todos ellos son creaciones de nuestra propia mente. Tenemos la naturaleza búdica desde el principo mismo, o, por lo menos, tenemos una naturaleza que puede alcanzar la budidad en el futuro. Pero cuando se levantan en la mente las nubes oscuras de la ignorancia, enseguida nace como un demonio, o como un infierno, o como un fantasma hambriento. El bien y el mal son lo que se llama «perfumes» de nuestra mente; es decir, forjan una cierta naturaleza habitual. El cielo y el infierno existen en realidad, aunque no los veamos porque están distanciados de este mundo presente.

La mente es la sustancia de la mente, y los seis mundos son la sombra de la mente. Cuando abrimos los ojos a este hecho y nos liberamos de los obstáculos kármicos de la pasión, nos encontramos aquí y ahora con el mundo radiante de la Tierra Pura, y nos encontramos que este mismo cuerpo es el Buda. Bodhidharma enseñó este principo como el primero de su doctrina, con la frase: «Apuntar directamente al corazón del hombre: ver la naturaleza y convertirse en Buda.»

El simple hecho de reconocer teóricamente la lógica de todo esto no dispersa las nubes oscuras de la mente. Tenemos que dedicar toda nuestra vida a la práctica. El Buda propuso diversos métodos, basándose en el principio de ofrecer al paciente la medicina más apropiada para la enfermedad y de enseñar según la capacidad del discípulo. El zen tiene sus métodos especiales para captar la mente: «colocar bajo el martillo», «vivir los caminos y los medios», etcétera. El maestro de zen Hakuin solía alzar una mano ante los discípulos que se agrupaban ante él, y les decía: «¡Escuchad el sonido de una sola mano!», o bien:

«¿Cuál es el sonido de una sola mano?» Así captaba la mente de los discípulos. Cuando se aplaude con las dos manos, cualquiera es capaz de oír el sonido. Pero él les obligaba a desentrañar el sonido de una sola mano, el gran sonido callado de la mano única.

Una forma visible, una forma que tiene forma, la puede ver cualquiera. Pero debemos adquirir el ojo que puede ver la forma sin forma. A veces se le llama «el ojo único»: es el ojo de la mente, distinto del ojo físico y que lo trasciende. Debemos abrir el ojo de la mente, que puede ver la verdad del cielo y de la tierra, el verdadero significado de la vida humana. Hakuin dice a veces: «Contempla tu rostro primitivo.» Podemos ver nuestro rostro presente en un espejo, aunque imperfectamente. Pero él obligaba a sus discípulos a que contemplasen aquel rostro primitivo que existía antes de que nacieran sus padres y sus madres, antes de que se separaran el cielo y la tierra. En su lucha por conseguirlo, podían derramar lágrimas de sangre, pero él jamás les daba tregua. Tampoco es ésta una cuestión en la que haya que concederse treguas con facilidad.

Parece ser que en esta época corrieron unos versos que decían algo así:

En vez de escuchar el sonido de una mano de Hakuin,
Vamos a aplaudir con las dos y a hacer negocio.

Se referían a los vendedores del mercado, que daban palmadas para llamar la atención de los clientes y que así podían «hacer negocio». Pero, del mismo modo que el zen tiene su intuición zen, ¿no tiene también el comercio su propia intuición comercial? Esa intuición es algo vivo. Es fácil dejar a los hijos la tienda o el capital, pero es imposible explicarles la voz callada, el instinto comercial. Ese secreto no se puede transmitir, y sin él los negocios no prosperan simplemente a fuerza de gritos o de palmadas. Corrijamos entonces los versos:

Si pudieras hacer negocio sólo a base de aplaudir con las dos manos,
Entonces no tendrías que escuchar el sonido de una sola mano.

Cuando oímos el sonido de una sola mano, cuando podemos contemplar el rostro primitivo, queda resuelto en ese mismo instante y lugar el enigma del universo. El abad Ikkyu lo canta así:

A aquel que ostenta el rostro primitivo:
Una mirada y amado para siempre.

Hakuin tiene tres estrofas místicas:

En la noche oscura, cuando oyes la voz del pájaro oscuro que no canta:
¡Un padre amado antes siquiera de que tú nacieras!

En las profundidades de las montañas, más remota que Yoshino,
La casa secreta del sonido de una sola mano.

¡Si yo pudiera hacerlo oír! En el antiguo templo, en el bosque de Shinoda

El sonido de la nieve que cae, a altas horas de la noche.

Un elemento característico del zen es el modo compasivo en que los maestros como Hakuin presentan esta doctrina sutil y maravillosa, el camino que conduce a la gran paz y a la gran liberación. La liberación del nacimiento y de la muerte puede parecer un concepto distante y abstruso que no nos atañe de cerca. Pero en realidad el objetivo final de la vida humana es salir del nacimiento y la muerte, resolver este gran problema. En el zen se considera que es el problema supremo, el más urgente de todos los problemas.

Resignarnos a la vida de los latidos del corazón y de la respiración, a mantener el calor del cuerpo y nada más, es no ser más que animales, y eso no puede satisfacer a ningún ser humano reflexivo. En función del carácter y de la formación, la gran duda y el gran interrogante surgirán bajo diversas formas: ¿De dónde hemos venido a esta vida, y dónde vamos tras la muerte? ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es el significado de la vida, después de todo? A toda persona le surgirán estas preguntas de una forma u otra. Sin resolverlas no podemos vivir en paz ni dormir en paz, y la vida se hace agitada y peligrosa. La mayor parte de la fiebre, de la soledad y de los padecimientos de la vida moderna proceden de esta causa. Sufrimos sin sentido, padecemos aflicciones sin sentido, vivimos una vida confusa y morimos entre sueños. Lo verdaderamente grande es resolver el problema de la vida y la muerte a base de vivir de verdad y de morir de verdad. Para el que vive de verdad y muere de verdad, desaparecen la vida y la muerte. La vida sin ciclo de vida y muerte es la vida eterna. Unos versos antiguos dicen:

Despues de decidir que éste *era el lugar al que estaba atado definitivamente,*
Estoy satisfecho de seguir y seguir viviendo en este cuerpo.

Pero, en vez de ello, la gente siente lo siguiente:

¡Oh, qué mundo éste!
Perder y ganar, llorar y reír;
Hacer esto, hacer aquello, y al final todo es confusión.

Y el abad Ikkyu lo remacha con una sonrisa:

¡Oh, qué mundo éste!
Comer y hacer las necesidades, dormir y velar;
Y después, al final de todo, nada más que la muerte.

Para trascender el ciclo de la vida y la muerte, para alcanzar la gran paz, es necesario en primer lugar volver a la fuente de la mente.

En el sutra de la Perfecta Sabiduría, el Buda dice a su discípulo Ananda: «Pierdes de vista la mente primitiva y, viendo la mente pensante, discriminadora, la tomas por tu propia mente. Pero ésa no es tu verdadera mente.» Ananda responde, lleno de dudas: «Con esta mente seguimos el ciclo de los seis mundos, pero con esta mente también alcanzamos la budidad. Si ésta no es mi mente, ¿cómo podré llegar a alcanzar jamás la budidad? ¿En qué nos diferenciamos de la tierra, de la madera y de la piedra si no es por esta mente?» El Buda responde: «No es una cuestión de negar la mente a la fuerza. Ahora bien: esto que crees que es tu mente, si es que existe, debe estar en un lugar. Entonces ¿dónde está?» Ananda dice, en primer lugar, que la mente debe de estar dentro del cuerpo, pero el Buda le dice que no es así; y lo mismo le dice cuando Ananda supone que debe de estar fuera del mismo. El Buda sigue presionando a Ananda, que propone otros siete posibles lugares donde estaría la mente, pero el Buda los rechaza todos; hasta que, por último, ya no le queda dónde elegir. Entonces dice el Buda: «La causa por la que los seres vivos vagan sin principio en la rueda del nacimiento y la muerte es que pierden la mente primitiva, y, viendo la mente pensante, discriminadora, la toman por su propia mente. Aunque practiquen la meditación de vez en cuando, si esta meditación parte de una base incorrecta, es errónea, y no conduce más que a una pérdida de sabiduría o a unos mundos más oscuros. La base correcta es aquella que es desde el primer momento despierta, santa, iluminada y siempre pura. Pero los seres vivos pierden de vista ésta su verdadera fuente. La base errónea es aquella que es la causa sin principio del nacimiento y la muerte. Como seres vivos, todos usáis esta segunda mente que se aferra y la

tomáis por vuestra verdadera naturaleza; dicho de otro modo, creéis que pensar y discriminar es la naturaleza de vuestra mente. Pero si practicáis por medio del pensamiento y de la discriminación, lo único que hacéis es crear karma nuevo, y así no podéis alcanzar la verdadera fuente de vuestro ser, del mismo modo que no podéis hacer arroz cociendo arena, ni en miles de años.»

Perdemos de vista nuestra mente primitiva, y tomamos la mente pensante y discriminadora por la mente verdadera. Este error repetido equivale al ciclo de los seis mundos. Si no se manifiestan la mente primitiva y la iluminación primitiva, entonces por mucho que practiquemos con la mente discriminadora de los pensamientos y de las fantasías nuestro trabajo no tiene mérito. La cuestión es descartar estos pensamientos y estas discriminaciones y volver a tomar posiciones en la mente primitiva de la iluminación. Para regresar a aquella iluminación primitiva, los métodos más accesibles y más rápidos son los del zen.

Los hombres modernos hablan de reconstruir el mundo y de reformar la sociedad. Pero sólo unos hombres que se hayan reconstruido a sí mismos pueden reconstruir el mundo, y el primer paso para reconstruir la sociedad es despertar al verdadero ser propio. ¿Cómo despertar al verdadero ser? ¿Cómo reconstruir el propio ser? A los hombres modernos no les interesa la «religión». No obstante, la fe en cualquier ideal es un cierto tipo de religión, y de este modo una vida idealista puede ser considerada una vida religiosa. La religión consiste en salir al mundo verdadero, más allá del mundo de los sentidos, para buscar la fuente de la vida humana y comprender las cosas desde el punto de vista trascendental, y vivir nuestra vida cotidiana teniéndolo como base. Entonces, por primera vez como seres humanos, podemos alcanzar un estado que no pueden alcanzar los animales. Y si no lo hacemos así, entonces nunca podemos

escaparnos de las ilusiones, ni avanzando ni retrocediendo.

La vida de ilusiones y de errores es la vida de los fantasmas. El gran maestro que fundó la escuela Tendai dijo que necesitamos ojos con los que podamos ver de verdad, y pies que nos permitan movernos de verdad. Si a éstos les añadimos un corazón lleno del valor de la fe, entonces tendremos las tres cosas que necesitamos hoy día: ojos capaces de ver la verdad, pies asentados en la tierra, y un corazón con fe. El que no tiene estas tres cosas es una especie de fantasma. Con nuestra educación intelectual hemos aumentado nuestro alcance intelectual, pero mientras nuestras cabezas se llenan y se hinchan cada vez más, nuestras piernas se atrofian hasta que no somos capaces de utilizarlas. No hacemos caso de la religión, de modo que no tenemos fe en el corazón y tampoco tenemos paz. Ésta es la tendencia general, al menos. La gente de ahora no cree en los fantasmas, pero ¿acaso no son fantasmas ellos mismos? «He atrapado al ladrón, y he descubierto que era mi propio hijo.» ¿Qué es un fantasma? Es un ser sin ojos capaces de ver, sin pies capaces de moverse, sin fe en el corazón. ¡Contemplad a los fantasmas! Sus ojos no ven las cosas tal como son; tienen la mirada fija. Sus pies no están bien asentados en tierra, y jamás llegan a ninguna parte. No tienen fe, y por eso están perdidos. Por estas señales los conoceréis:

> No tienen meta; no saben dónde ir.
> Están perdidos; sus pies no están asentados en tierra, y vagan por el mundo.
> Son malévolos; sus voces están llenas de odio hacia sí mismos y hacia los demás.

¿No es éste un retrato fiel del hombre moderno?

La religión no es sólo la clave de la vida espiritual; también es su fuente. No sólo es un refugio y una protección para la mente correcta: también es su alimento.

Sólo a través de esta función de la religión como inspiración para la mente han podido alcanzar nuestra civilización su nivel actual en la política, en la economía, en la ética, en la educación y en todo lo demás. La religión ha sido el resorte maestro de todo ello. Está más allá de todas estas cosas, pero es el principio de su desarrollo. La verdadera religión es la culminación de la cultura humana. Una cultura sin religión no es más que un caparazón sin vida. Al hombre moderno no le interesa la religión porque no sabe lo que es la religión; pero la consecuencia es una atrofia de su vida como individuo. La religión no existe como fin en sí misma, sino para arrojar luz sobre nuestra vida y para darle un significado. Sirve para iluminar los caminos oscuros, para trascender el ciclo de la vida y la muerte, para dar inmortalidad.

Esa iluminación, esa vida más allá del ciclo de la vida y la muerte, tiene compasión con los que siguen el ciclo de los seis caminos, con su oscuridad y sus sufrimientos. Pero, como dice Muso Kokushi: «Cuando observamos a la gente de hoy día, vemos que se dedican día y noche a acumular pensamientos incorrectos, y que exteriormente tampoco hacen más que el mal. Pero, por supuesto, rezan a los dioses y a los budas para pedirles buena suerte, y piden que se alarguen sus vidas, tal como son. Cuando se formula una oración con este espíritu, ¿cómo va a ser atendida? Desobedecen a los dioses y a los budas día y noche, y después se quejan de que no se escuchan sus oraciones.» Unos versos antiguos dicen:

Cuando no hay sinceridad en el corazón que reza,
El corazón recibe la respuesta de la falta de respuesta.

Los apegos contradictorios y persistentes, fruto de la necedad, son la causa de que vaguemos por los mundos; de la necedad surge el deseo; del deseo surge la ira. Estas tres cosas nos atormentan.

Cuando se cumple un deseo nuestro, aparece un segundo,
Un tercero, un cuarto, un quinto... ¡Oh, difícil mundo séx-
tuple!

El budismo describe los llamados «cuatro sufrimientos», y existe otra clasificación que describe ocho sufrimientos. Los cuatro sufrimientos son: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. A éstos se les añaden otros cuatro: encontrarse con lo doloroso, buscar y no encontrar, separarse de lo amado, y los sufrimientos que surgen con la madurez. Podemos comprender que la vejez, la enfermedad y la muerte sean consideradas sufrimientos, pero parece difícil advertir el motivo por el que debamos creer que el nacimiento es un sufrimiento. No obstante, puede ser considerado así en la medida en que provoca los otros tres. En lo que se refiere a los sufrimientos fruto de la madurez del cuerpo y de la mente, bien podemos decir que casi todos los sufrimientos de nuestra vida cotidiana pertenecen a esta categoría.

Se dice que el mundo es un lugar de sufrimiento. Pero, de hecho, no contiene a ningún ser que sufra tanto como sufren los seres humanos; y, entre los seres humanos, los que piensan y discriminan más sufren más en consecuencia. Por ejemplo, cuando se cree que una casa está embrujada, por muy terroríficos que sean los rumores, no afectan a los perros, a los gatos, a los niños o a los retrasados mentales que no los comprenden. Ni tampoco afectarían a un Buda o a un bodhisattva, por supuesto. Sólo los seres humanos que están en un término medio se asustan de las creaciones ilusorias de la mente. Con todo, la capacidad de engañarse, de sufrir, también tiene aparejada la capacidad de alcanzar la iluminación, de gozar de la beatitud. La tierra que alimenta las malas hierbas también puede sustentar el cereal. El desierto no sufre la invasión de las malas hierbas, pero eso quiere decir que tampoco podrá crecer allí el trigo. De manera que

puede decirse que engañarse y sufrir es una prerrogativa de los seres humanos. Así pues, tenemos que aprovechar la oportunidad, en cuanto ésta se presente, de dar un giro mental que derribe el bloqueo que impide la comprensión. En la Canción, Hakuin nos está animando a que aprovechemos la oportunidad. Si somos capaces de retirar la cuña que impide el giro de la mente, entonces los cuatro puntos de vista contrarios se convertirán inmediatamente en las cuatro virtudes del nirvana. El samsara es nirvana; las pasiones son el bodhi. El samsara ya no es un dolor para nosotros, y, lo que es más, podemos vivificar el samsara, y el mundo que nos rodea se transforma.

Capítulo cuatro

La meditación zen del mahayana
No podemos alabarla bastante.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS dos versos son el eje central de la Canción de la Meditación. «Mahayana» es una palabra sánscrita que quiere decir «gran vehículo». Hakuin está hablando aquí de la meditación, que es la culminación del budismo mahayana, o del Gran Vehículo. Cuando se experimenta, la oscuridad de la ignorancia se despeja por sí misma, aparece la luz espiritual de la comprensión de la verdad, y se manifiestan incontables bendiciones. Existen cuatro frases famosas que se atribuyen a Bodhidharma:

Apuntar directamente al corazón humano;
Ver la naturaleza y convertirse en Buda;
No basarse en las letras;
Una transmision independiente, ajena a las escrituras.

Apuntar directamente al corazón del hombre conduce a ver la naturaleza y a convertirse en Buda. No se puede escribir con letras ni enseñar por medio de escrituras; la transmisión de corazón a corazón es la base del zen de Bodhidharma.

Un punto importante que se debe advertir en primer lugar es el de que si bien en el budismo existen innumerables caminos, adecuados a las diversas circunstancias de las personas, en general se pueden clasificar en caminos del Gran Vehículo y caminos del

Pequeño Vehículo. Se dice que los primeros son adecuados para aquellos en los que ya se manifiesta cierto grado de sabiduría, y que los segundos son para los que todavía no la han alcanzado. El zen, o la meditación, por su parte, también es de varios tipos: existe el zen de los místicos, ajeno al budismo; existe el zen de las escuelas del Pequeño Vehículo; existe el zen del hombre corriente; y también existe el falso zen. Pero aquí estamos hablando de la cumbre más elevada, del zen mahayana, del que se dice que es sin igual y que no podemos alabarlo bastante. La oscuridad se despeja, y las bendiciones se manifiestan por sí mismas. En lo que se refiere a estas bendiciones, la Canción hablará de ellas más adelante, pero la verdadera virtud de la meditación zen, su gloria particular, debe ser lo que llamamos poder de sabiduría. El poder de sabiduría no es algo milagroso; quiere decir que las cosas son lo que son de verdad, que las vemos tales como son de verdad y que las manejamos como son de verdad.

Verlo todo tal como es de verdad; darle vida y utilizarlo con libertad absoluta: esto no se refiere a aquellos viejos relatos de milagros, como el potro de la leyenda, que salió de una calabaza de vino, o aquello de que el mundo se creó en siete días, o que un niño nació por el costado de su madre. Se supone que estas cosas son ejemplos de poder espiritual, pero es un gran error tomarlas como tales. El poder espiritual del zen supone vivir todo el día del modo ordinario, pero sin obstáculos ni obstrucciones, brillantes como un espejo brillante, con la regularidad de una pelota que rueda sobre una bandeja, sin atascarse ni retrasarse. Así como cuando se funde el hielo no queda ninguna dureza ni rigidez, así el hombre que ha alcanzado la comprensión vive una vida corriente, pero con libertad infinita, liberado de todas las restricciones.

El secreto de ver las cosas como son consiste en quitarnos las gafas de colores. Ese ser-como-es, sin nada de extraordinario, sin nada de maravilloso, es la gran

maravilla. La capacidad de ver las cosas con normalidad no es cosa de poco: es poco corriente ser verdaderamente normales. En esa normalidad empieza a borbotear la inspiración. Cuando alguna vez nace por casualidad un niño deforme, mucha gente se maravilla de ello, y reina un gran alboroto entre el vecindario. (Por supuesto, nada sucede verdaderamente por casualidad.) Pero, en cierto modo, tan raras son las cosas que suceden rara vez como las que suceden casi siempre. Es más maravilloso todavía que nazcan millones de personas con la misma forma humana, sin recurrir a ninguna plantilla. Cuando somos capaces de ver la gran maravilla donde no hay nada de «maravilloso», cuando podemos ver la gran belleza de lo que no es bello, todo empieza a emitir luz espiritual. El zen da sabor espiritual a los alimentos y a la bebida cotidiana del mismo modo que la popular esencia de aji-no-moto que utilizan todas las familias para destacar el sabor de nuestros platos. De hecho, no es tanto una cuestión de que el zen dé sabor a las cosas como de que las cosas ya tienen en sí mismas ese sabor del zen, esa semilla de lo infinito. Basta con ver las cosas con los ojos del zen. El mal pintor capta la forma y los perfiles, pero, como suele decirse, no es capaz de pintar las flores de modo que percibamos su aroma, ni de pintar la catarata de modo que oigamos su sonido. Es el zen el que da aroma y sonido al cuadro del universo y el que da vida a todo.

El emperador Koshu, de la dinastía Sung del sur, interrogó al maestro de zen Engo Kokugon sobre el alcance último del zen, y éste respondió: «Cuando el emperador preserva la paz con benevolencia y piedad, todos los rincones del imperio disfrutan de la iluminación. También la hierba, los árboles y los insectos tienen cada uno un lugar propio. Éste es el camino transmitido por los budas y los patriarcas, y aparte de éste no hay otro camino. Si existiera otro camino, no sería el camino de los budas y de los patriarcas.» Cuando el

7. EL FUJI VISTO DESDE EL MONTE SHAKA, POR OKA KYUGAKU.
Sobre las nubes, el monje está tranquilo sobre la montaña del Buda, y lo Absoluto, simbolizado aquí por el incomparable monte Fuji, se manifiesta ante él.

emperador gobierna con benevolencia y con piedad, el pueblo se vuelve sincero y leal en el desempeño de sus deberes, y el imperio puede estar en paz. En esto se encuentra el sabor de la vida; en esto se encuentra su aroma. Los hombres modernos han olvidado este camino tan claro, el camino normal y natural, y de aquí surgen la confusión, la fiebre y la inquietud. El camino del zen enseña la acción espiritual de la esencia de la mente, la capacidad de ver el cielo y la tierra tales como son de verdad; así, el cielo y la tierra se hacen luminosos y aparece el paraíso.

En lo que se refiere al modo de descubrir el secreto, encontramos un sugestivo pasaje de preguntas y respuestas en la obra del teatro No titulada *Hoka So* (Los sacerdotes de la renuncia), en el cual se interroga a dos hermanos sacerdotes acerca del zen:

—¿De qué patriarca reciben su zen los sacerdotes de la renuncia? Quisiera oír la doctrina de vuestra escuela.

—Nuestra doctrina es una transmisión independiente, ajena a las escrituras, y aunque hablemos no queda dicha. No se enseña con las enseñanzas; emitir palabras y frases es caer en la composición de escrituras; basarse en las letras es traicionar a la doctrina. Pero por el temblor de una hoja se puede conocer el movimiento del viento.

—En verdad que esto es interesante. Y ¿qué decís de los koan del zazén?

—Entrar para sondear el abismo; salir para disfrutar del samadhi.

—¿Y de la doctrina de que este cuerpo es el Buda?

—Donde las nubes blancas se espesan, juega el dragón dorado.

—¿Si nos quedamos en el ciclo de la vida y la muerte? (...)

—La rueda del sufrimiento.

—¿Y del camino elevado?

—¡Está hecho pedazos!

Aquí aparecen algunas frases relacionadas con el argumento de la obra, pero el interlocutor dice más adelante:

—No lamentarse, ya sea grande o pequeña la raíz o el tallo;

No escoger, ya se respete la ley o se transgreda.

No caer en ser o en no ser:

Ésta es la señal por la que todos se convierten en budas.

El zen no es una representación de una cosa, sino una confrontación de la cosa misma. No es una conclusión teórica, sino un captar la realidad. El Sexto Patriarca dice en una de sus disertaciones: «¿Qué es el zazén, o la meditación sentados? En este camino no hay obstáculos ni impedimentos. En el mundo exterior del bien y el mal, cuando no surge ningún pensamiento en la mente, a eso se le llama *za* (estar sentados). Ver interiormente la propia naturaleza y no conmoverse, eso es lo que llamamos *zen* (meditación).

«¿A qué llamamos *zenjo* (meditación y samadhi)? Fuera, separarse de la forma se llama zen; dentro, no tener alteraciones se llama samadhi. Si nos ceñimos interiormente a una forma, entonces la mente se altera, y si nos separamos de la forma, la mente no se altera. La naturaleza primitiva es pura por naturaleza, y está en el samadhi por naturaleza, pero ver conscientemente ese estado ya es de por sí una alteración. Cuando la mente no se mueve al contemplar cualquier estado, ése es el verdadero samadhi. Fuera, separarse de la forma ya es zen; dentro, no alterarse ya es samadhi; fuera, zen, y dentro, samadhi: eso es el zen.»

El sutra de la Red de Brahma contiene un pasaje interesante: «La naturaleza primitiva es pura por naturaleza desde el principio. Si dentro de todos los pensamientos vemos como pura la naturaleza primitiva, entonces por esta disciplina natural y por esta práctica natural se cumple de manera natural el camino del Buda.»

Cuando al Sexto Patriarca le preguntaron acerca del zen, respondió: «Sin pensar en el bien, sin pensar en el mal, ¿cuál es tu rostro primitivo?» Cuando somos capaces de percibir directamente este rostro primitivo, alcanzamos de manera natural el secreto del zen. El Sexto Patriarca nos recalca la necesidad de captar el «yo» original, o lo que se llama filosóficamente el ser verdadero interior.

El koan del «sonido de una mano» lo creó el propio Hakuin. Este koan, y el del «rostro primitivo» del Sexto Patriarca, pretenden en esencia destrozar la base de nuestra experiencia apoyada en el sentido común y que depende de la lógica. Es esencial una ruptura radical para establecer la nueva visión espiritual zen. Parece que el rostro primitivo sería algo que debería verse con los ojos y que el sonido de una mano es más bien algo que hay que oír; pero su objetivo último es el mismo. Es el de que podamos abrir el almacén secreto de la mente y alcanzar los tesoros inagotables que contiene. En verdad, el sonido de una mano resuena por los cielos y por la tierra, y más allá; el rostro primitivo reluce antes de que se separen el cielo y la tierra, y después de que deje de existir el propio espacio.

El zen es el fruto supremo de la cultura del Lejano Oriente, pero lo único de lo que se siente orgulloso es de la formación sistemática de la mente para que ésta ponga de manifiesto el secreto y alcance así la comprensión. Su sistema y su formación (y también su alcance último) difieren de los de otras escuelas místicas. Dispone, en concreto, de los métodos particulares del zazén y del koan. Por supuesto, la práctica del zazén, o la lucha por desentrañar un koan, pueden no ser absolutamente esenciales para la comprensión; pero éstos son los métodos más rápidos y más seguros.

¿Qué se alcanza con la práctica del zen? No puede tratarse de la adquisición de algo que no se poseyera de antemano. Lo único que podemos decir es que, en cuanto a uno mismo, se ve y se comprende que «los

ojos están a los lados y la nariz está en el centro», y en cuanto al mundo, se ve directamente que las flores son rojas y que los sauces son verdes. El mundo cambia. Atrapo al ladrón y descubro que es mi propio hijo. El demonio de ayer viene ahora a rezar. El maestro de zen Rinzai nos dice: «Sin estar corrompidos por el ciclo de la vida y la muerte, sin buscar nada especial, se alcanza por sí mismo.» Se manifiestan la pureza y la libertad, la experiencia del no-egocentrismo.

El abad Daiko del templo de Daitokuji pintó un *hyiotan*, o calabaza para contener vino, y escribió junto al cuadro este poema:

¡Oh flotadora! No tienes la verdadera categoría del melón;
No eres fresca ni agradable al gusto como tu prima la sandía;
Pero eres ligera, por estar vacía de deseos,
Y los sabios de las montañas te hacen su compañera,
Te llenan de vino y te llevan a la cintura.
De ti salió el potro en el cuento; fue tu broma;
Aunque eres de la especie del melón, no sufres bajo el cuchillo de cocina: ésa es tu sabiduría.
Cuando intentan atrapar contigo al bagre escurridizo, lo dejas escapar: ésa es tu benevolencia.
Estabas en la insignia del caballo del gran Hideyoshi: ése es tu valor. ¿Acaso no eres digna de alabanzas?

La libertad de la mente no egocéntrica también debe estar asociada a los actos espirituales:

Hasta la calabaza de vino que vive la vida tan a la ligera
Tiene un cordel atado a la cintura para sujetarla.

Al zen se le llama la doctrina sin igual de los budas, la doctrina que lo espiritualiza todo, la doctrina del corazón búdico, la enseñanza de la fuente de la mente. Como es el camino sagrado de todos los budas, es el camino de la liberación para nosotros. La sabiduría es

su raíz, y la compasión es su conclusión. Los actos espirituales que nos conducen a todos a la espiritualidad, a la bondad, a la virtud, no pueden ser expresados por la pluma, por la lengua ni por el pensamiento, sino que son algo que debemos vivir personalmente.

En tiempos remotos, el emperador Koso, de la dinastía T'ang, preguntó a un sabio que practicaba el Camino en las montañas: «Siempre vives en lo más escondido de las montañas. ¿Qué felicidad hay en tales partes?» El hombre de las montañas le respondió con unos versos:

¿Qué hay en las montañas?
En las montañas son muchas las nubes blancas,
Pero eso hay que disfrutarlo viniendo en persona.
No puedo traértelas para presentártelas.

«¿Cuál es la felicidad que hay en las montañas?», pregunta el emperador. «Pues, majestad, en las montañas están esas nubes blancas que tanto se buscan. Por la mañana y por la tarde me envuelven y traen la serenidad a mi corazón. Pero esta alegría es sólo mía, pues es algo que hay que vivir personalmente. ¡Ah, las nubes blancas! Me gustaría meterlas en una caja y presentárselas a vuestra majestad, pero es imposible. Por desgracia, no se pueden atrapar para dárselas a otro...» Con estas palabras indica claramente las desventajas que tienen los altos cargos. También Confucio aludía a la independencia y a estar libres del control de otro cuando dijo: «Comer alimentos bastos y beber agua, con el codo doblado por almohada: estas cosas también dan felicidad.»

¿Cuál fue el origen del zen? Hace mucho tiempo, cuando el Buda estaba ante los que se habían reunido para escucharle en el Pico de los Buitres, un gran brahmín le ofreció una flor de oro, que él tomó y mostró en silencio a la asamblea. Ninguno de los ochenta mil allí presentes, entre hombres y dioses, comprendió su sig-

nificado salvo Kashyapa, en cuya cara se dibujó una sonrisa. El Buda dijo inmediatamente: «Tengo el tesoro del ojo de la verdadera doctrina, el corazón espiritual del nirvana, la gran verdad de que la forma verdadera no es forma; y ahora está con Kashyapa.» Así se transmitió a Kashyapa, de corazón a corazón, de maestro a discípulo cara a cara. Así empezó el zen. Las escuelas budistas de la India, y las que surgieron más tarde en la China y en el Japón, se basan en las escrituras y tienen cada una sus propios textos en cuya autoridad confían; sólo el zen no tiene ningún texto concreto, pues transmite el corazón búdico que no se puede expresar en un texto; por eso se le llama también «la escuela del corazón búdico». Del Buda Shakyamuni a Kashyapa, de Kashyapa a Ananda, y así sucesivamente, hasta que llegó Bodhidharma, que ocupaba el vigésimo octavo lugar de la cadena. Éste la llevó a la China, donde se convirtió en el Primer Patriarca; el segundo fue Eka; el tercero, Sosan; el cuarto, Doshin; el quinto, Konin, y el sexto, Eno. Más tarde llegó al Japón, donde fue transmitida, y una de sus líneas llegó a Hakuin.

Debemos estudiar a fondo y penetrar a fondo el significado de la flor y de la sonrisa en la asamblea de la montaña. No sólo el zen, sino cualquier manifestación de la belleza hace que falten las palabras. Son muchos los poemas y las canciones que hablan de la belleza de las flores de los cerezos de Yoshino y del paisaje de Matsushima, pero los que expresan con mayor perfección la belleza suprema son éstos:

«¡Esto! ¡Oh, esto!»
No pude decir más
Ante las flores de Yoshino.

Y sobre Matsushima:

¡Matsushima!
¡Oh, Matsushima! ¡Matsushima!

No existe manera alguna de explicar la belleza. Aunque consigamos decir algo, nos quedaremos cortos.

Al que no lo ha visto,
¿Qué le diré
De la costa de Suma?
Pues cuando se ve
No se encuentran palabras.

Así, la meditación mahayana no se puede alabar bastante, porque faltan las palabras. Podemos llamarla sabor espiritual, camino espiritual, principio maravilloso, ley maravillosa o esencia de las enseñanzas sagradas; en todo caso, se trata del estado absoluto en que se dejan atrás las cuatro afirmaciones y se excluyen las cien negaciones, en que cesan las palabras y se extingue el funcionamiento de la mente (*ver la figura 7*). Este estado debemos conocerlo por nosotros mismos, dentro de nosotros mismos. Pero no se trata de nada difícil, ni es nada oculto ni nada distante. Ante nuestros propios ojos, junto a nosotros, se manifiesta con toda su pureza y su majestad. Abramos los ojos. No se trata más que de abrir los ojos. El poema de la comprensión de Sotoba dice:

El sonido del arroyo de la montaña es Su gran lengua,
Los colores de las montañas son Su cuerpo puro.
He oído por la noche los ochenta y cuatro mil himnos,
Pero ¿cómo contárselos a la gente al día siguiente?

Tras largos años de formación, de profundizar en el zen sin vacilaciones, un día aparece la comprensión, y este poema expresa la experiencia de ese momento. La voz de la cascada es el gran sermón del Buda; los colores de las montañas son el cuerpo de verdad puro del Buda (*ver la figura 8*). Durante toda la noche se oye el sermón constante del cuerpo de verdad que enseña las ochenta y cuatro mil puertas de la Ley. Por desgracia,

ese estado de beatitud no se puede expresar ni explicar a los demás. ¡Qué sublime es la enseñanza, qué noble es la verdad! Y el agua de esa doctrina nos baña, las flores de esa verdad florecen profusamente ante nuestros ojos. El camino está próximo; la cosa es sencilla. El grito «¡mirad donde estáis!» es la punta de lanza del maestro de zen.

Un día, Bodhidharma dijo a sus discípulos que había llegado el día en que debía regresar a la India, y les incitó a que cada uno expusiera sus ideas.

—Entiendo que no es una cuestión de hacer uso de las palabras ni de abandonarlas, sino de seguir directamente el Camino —replicó Dofuku—. Un concepto muy elevado el suyo, sin duda.

—Tienes mi piel —afirmó Bodhidharma.

—Yo entiendo que es como cuando Ananda tuvo una visión del paraíso del Buda del este: apareció, y después se desvaneció —respondió la monja Soji—. También es un concepto notable.

—Tienes mi carne —dijo Bodhidharma.

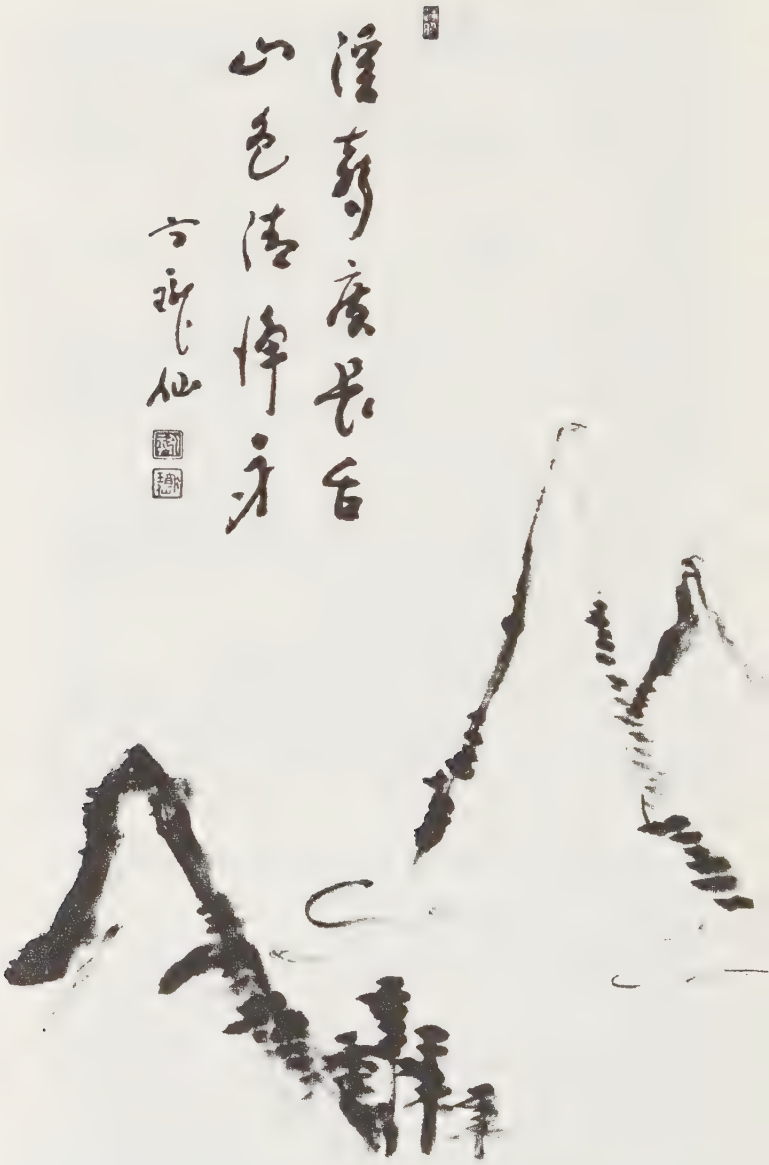
—Los cuatro elementos están vacíos —contestó entonces Doiku—, y los cuatro agregados no existen. Tal como yo lo veo, no hay nada que alcanzar; las palabras y las expresiones se cortan y el funcionamiento de la mente desaparece.

Se trata de un concepto muy trascendental. Bodhidharma dijo:

—Tienes mis huesos.

Por último, le llegó el turno de hablar a Eka, que simplemente se puso de pie ante el maestro, hizo una reverencia y volvió a su sitio sin decir ni una palabra ni expresar sus ideas con una sola frase. ¿Qué podemos decir al imaginárnoslo allí de pie, en el estado de la no-mente, acercándose al maestro, inclinando la cabeza y volviendo en silencio a su sitio? No soy capaz de contener mis lágrimas de veneración hacia él. Verdaderamente, había alcanzado la meta.

—Tienes mi médula —dijo Bodhidharma. Con estas



8. MONTAÑAS Y DESFILADEROS, POR TAKASHINA ROSEN.
«El sonido del arroyo de la montaña es Su gran lengua, Los colores de la montaña son Su cuerpo puro.» (Ver página 133.)

palabras le investía como sucesor suyo, con el título de Segundo Patriarca de la China.

Buscamos con inquietud incesante alguna verdad o principio absoluto. Soñamos con descubrir algún Dios o Buda. Pero, de hecho, ¿cuál de estos cuatro discípulos de Bodhidharma representa nuestro propio estado? ¿No es cierto que ni siquiera tenemos su piel? Para alcanzar el agua pura es preciso cavar muy hondo y no vagar de un lado a otro.

En el sutra Vimalakirti aparece una discusión sobre la no-dualidad, y dentro de ella se encuentra el relato sobre el «silencio como un trueno» de Vimalakirti. Lo que el sutra llama «no-dualidad» es la cuestión principal del budismo, la esencia de los sutras y la cúspide del mahayana. «No-dual» quiere decir «no dos». Por la no-dualidad se resuelve la dualidad y se convierte en no dual. Pero esto no quiere decir que se convierta en uno. Dos pero no dos, uno pero no uno, dos pero uno, uno pero dos, se puede decir que ni uno ni dos. Las distinciones son por sí mismas igualdad, la igualdad es por sí misma distinciones: ésa es la verdad del universo. Percibir esa verdad es el objetivo de la meditación Mayahana. En el sutra se estudia la nodualidad entre los bodhisattvas. Treinta y uno de ellos expusieron sus opiniones, y por último se cedió la palabra a Manjushri, el Bodhisattva de la Sabiduría. Dijo: «¿Qué puede decirse de la verdad de las cosas? Pues no hay palabras para ello. Si la verdad se enseñase con palabras, se oscurecería. El mundo de la verdad no se puede expresar con palabras.» Todos los presentes se dirigieron a Vimalakirti y le suplicaron que expusiera la verdad acerca de la no-dualidad con su elocuencia sin igual. Todos se dispusieron a escucharle llenos de atención. Pero él cerró la boca firmemente y no quiso abrirla. No se oyó más que el silencio. Pero ésta fue una gran expresión de la verdad, más allá de las palabras, y se hizo célebre con el nombre del «silencio como un trueno» de Vimalakirti. En ver-

dad, a lo largo de los siglos la gran enseñanza de la no-dualidad resuena por el cielo y por la tierra. Nunca es dual el Camino; para el maestro, el Camino sólo es uno.

Capítulo cinco

La entrega, la moral y las demás perfecciones,
Adoptar el Nombre, el arrepentimiento, la disciplina,
Y los muchos otros actos correctos,
Vuelven todos a la práctica de la meditación.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

EN estas líneas se repasan los actos correctos, y se enseña que la meditación zen del mahayana es el más elevado de ellos. Es la cúspide del mahayana: tan grande, tan profunda, que todo el mérito se remite a ella. El maestro del templo Zuiganji de Matsushima, famoso por su paisaje, escribió un poema que se hizo célebre:

Bajo los cielos están las montañas y los arroyos;
Cada uno de ellos tiene un tipo de belleza propia.
Pero todas estas bellezas se remiten a la belleza de Matsushima;
Bajo los cielos no hay otras montañas ni arroyos.

Lo mismo sucede con la meditación zen mahayana. Decir que todos los demás actos correctos se remiten a ella puede parecer una vulgar propaganda de la escuela zen. Pero Hakuin no tenía nada de sectario ni de estrecho de miras, y enseña desde el punto de vista del mahayana en general. Cuando dice que todos los actos meritorios se remiten a la meditación zen, lo que quiere decir es que no pueden existir sin ella. Si no la tienen como raíz y si no parten de ella, no tienen un verdadero significado. Todos los actos meritorios verdaderos se incluyen dentro de la meditación; ésta es su madre, y nacen de ella. El maestro de zen Shoichi

dice: «La meditación es el camino hacia la gran liberación. Toda la rectitud brota de ella; todos los actos encuentran en ella su consumación; la sabiduría y la inspiración divina nacen de ella; la vida de los hombres y la de los cielos desciende de ella.» Y también: «Lo que llamamos zen es el corazón búdico. La moral es su forma externa; adoptar el Nombre es un medio para alcanzarlo. Por este motivo, la práctica del zen es la raíz de todas las demás.»

Hakuin habla de la entrega, de la moralidad y de las demás perfecciones. Existen seis perfecciones del bodhisattva, pero éstas, la práctica del Nombre y todas las demás acciones meritorias se remontan a la meditación. O, más bien, sólo son verdaderas obras de mérito cuando proceden de la meditación. Dice Yoka Daishi en su poema *Shodoka:*

Cuando despierta de pronto al zen del Buda,
Se encuentran dentro de él las seis perfecciones y los diez mil actos correctos.

Aunque el acto sea el mismo, si su base es incorrecta y procede de un origen viciado, lo que normalmente es un acto notablemente bueno puede llegar a convertirse en un acto que no tiene nada de bueno. Se convierte en hipocresía, en un truco, en nada. Según una frase zen, el agua que bebe la vaca se convierte en leche, y la que bebe la serpiente se convierte en veneno. La misma agua se convierte en la primera en leche pura, que es buena para los demás, y la segunda se convierte en un veneno terrible, dañino para los demás. Esta afirmación es significativa.

Las seis perfecciones son: la entrega, la moralidad, la paciencia, la energía, la meditación (el zen) y la sabiduría. Estas perfecciones se llaman en sánscrito *paramita,* que quiere decir «alcanzar la orilla opuesta». El sentido es el de dejar esta orilla de las ilusiones y alcanzar la orilla opuesta de la iluminación; dejar esta

orilla de la experiencia empírica y alcanzar la orilla opuesta del ideal. La barca de las perfecciones atraviesa el gran río que separa ambas orillas. La práctica de las seis perfecciones es esencial para que el bodhisattva alcance la budidad. Se ha despertado del sueño de las ilusiones; trata los intereses de los demás como los suyos propios; arriba, busca la sabiduría; abajo, se dedica a ayudar a todos. Es un ser especial, que ha avanzado por la senda de la sabiduría, pero que no obstante se dedica a trabajar en todos los sentidos por el bien de todos. También nosotros debemos suscitar en nosotros mismos el espíritu bodhisattva de aspiración hermanada con el servicio a los demás.

La primera perfección es la entrega. No tiene únicamente el sentido superficial y estrecho de donar dinero a algún templo, como cree la gente. Significa la práctica de la benevolencia, del amor, de la compasión y de la virtud, y es de tres tipos: entregar cosas, entregar la verdad a través de la enseñanza, y entregar la intrepidez inspirando a otro valor y fortaleza.

La segunda perfección es la moralidad, o la conducta que evita lo malo y hace lo bueno. Es la base de la vida humana, y sin ella nadie puede vivir como debe. Existen cinco mandamientos que obligan a todos, tanto a los monjes como a los seglares:

> No matar: proteger la vida de los seres vivos.
> No robar: respetar las distinciones entre lo propio y lo de los demás, y entre lo público y lo privado.
> No cometer adulterio: abstenerse de los desvaríos sexuales.
> No mentir: mantener en consonancia las palabras y los hechos.
> No emborracharse ni drogarse: mantener siempre despejada la mente.

Estos cinco mandamientos se contienen en tres: evitar el mal, hacer el bien y esforzarse por el bien del mundo y de los demás.

La tercera perfección es la paciencia. Significa la gran fortaleza que nos permite resistir, ya nos vayan bien o mal las cosas.

La cuarta perfección es la energía, que es esfuerzo continuado, un espíritu que jamás retrocede.

La quinta es la meditación zen, que significa acallar el pensamiento y mirar en nuestro interior. La palabra es la misma, pero esta perfección de la meditación zen *(zenjo)* no es más que una de las seis perfecciones, diferenciada, por lo tanto, de las demás, mientras que la meditación zen mahayana es algo absoluto, y contiene a todas las demás perfecciones.

La sexta perfección es la sabiduría, el poder de la penetración clara. La palábra sánscrita es *prajña,* y la perfección de la sabiduría se llama *prajñaparamita,* que es ver todas las cosas y la verdad que está tras ellas tales como son. Las seis perfecciones son los grandes principios, las grandes virtudes, sin las cuales no podemos vivir como hombres de verdad. El camino del bodhisattva es el camino del hombre de verdad. Vamos a contemplar las perfecciones desde este punto de vista.

Entrega: para unirnos para prestarnos ayuda mutua.

Moralidad: para unirnos para conservar el orden social.

Paciencia: para conservar la fortaleza ante cualquier circunstancia que se presente.

Energía: para trabajar con dedicación en nuestras tareas.

Meditación zen: para alcanzar una convicción inquebrantable.

Sabiduría: para que actuemos basándonos en una visión correcta de las cosas del mundo.

Hakuin habla de adoptar el Nombre sagrado, del arrepentimiento y de la disciplina. El *nembutsu,* o adopción del Nombre sagrado del Buda, puede consistir en una repetición mental del Nombre, o en repe-

tirlo en voz alta. El nembutsu de las escuelas del poder propio es principalmente mental, consiste en contemplar el Buda o el bodhisattva interior por medio de la meditación zen y dirigirse a él en oración. En el nembutsu de las escuelas del poder ajeno, el Nombre sagrado se repite en voz alta. Como está dotado de todas las virtudes y de todos los actos correctos, el hombre que lo repite de manera natural recibe la sabiduría búdica y se convierte en Buda. Ya se practique verbal o mentalmente, el simple hecho de adoptar el Nombre tiene una gran eficacia espiritual.

Añadiré aquí unas palabras sobre el poder propio y el poder ajeno. Algunos los consideran opuestos entre sí e incompatibles. Pero, en esencia, el Camino nunca puede ser dual. La culminación de la fe es la experiencia en que el Buda y el propio ser se hacen uno. En la búsqueda de esta unidad, las escuelas basadas en el poder ajeno sitúan al Buda en la otra orilla; por el poder del Nombre sagrado dejamos esta orilla y nos hacemos unos con él. Existe una distinción formal entre ir allí y recibir aquí, pero al identificarse entre sí el anfitrión y el huésped, la diferencia desaparece. Desde el punto de vista del mundo de las formas, no es lo mismo que vayamos allí nosotros a invitar al Buda a que venga aquí, pero en el mundo sin formas no puede existir ninguna diferencia entre ambas cosas. Debemos saber que el samadhi de la unidad es el objetivo de la fe.

Hablaremos ahora del arrepentimiento, que consiste en corregir nuestras malas obras anteriores. Es muy importante dentro de la vida religiosa, y no existe ninguna escuela religiosa que no le dé una importancia especial. El arrepentimiento es una de las glorias de la religión; tanto es así que podría decirse que no existe ningún arrepentimiento verdadero ajeno a la religión.

Las seis perfecciones, como la entrega y la moralidad, así como la adopción del nombre, el arrepentimiento, la disciplina y tantas otras buenas acciones de gran valor espiritual, se remiten todas ellas a la medi-

tación zen del mahayana. O, mejor dicho, proceden de ella.

Al contemplar el mundo de hoy, nos gustaría promover la práctica de la entrega, aunque sólo fuera esa. Son muchísimas las personas que sólo desean conseguir algo de los demás, tomarlo o incluso robarlo; apenas piensan en entregar, en ser amables, en ayudar a los demás. Con esta actitud, es muy ilógico esperar paz y prosperidad. Si queremos recibir, empecemos por dar. Diré más: el acto de dar pensando sólo en recibir algo a cambio ya peca de utilitarismo. La perfección de la entrega es dar lo que se tiene: que los ricos den dinero, que los sabios den sabiduría, que los fuertes den su fuerza. No debemos esperar una verdadera paz o un éxito en la vida hasta que llegue el día en que entreguemos de verdad. Pero en estos tiempos el hombre rico conserva su capital, y el hombre educado hace de su educación su capital, y el hombre fuerte capitaliza a su vez su fuerza, y todos los utilizan para beneficiarse de los demás. Una persona que entregase de verdad no tendría en cuenta sus posibilidades; practicaría la entrega en cualquier momento y en cualquier lugar. El mérito de un regalo no es necesariamente proporcional al valor del don o a su cantidad. Dice un antiguo refrán que es mejor la única luz del pobre que las mil lámparas del rico. El mérito sólo estriba en la sinceridad. El principio de la entrega es dar con alegría, movidos por un sentimiento de simpatía, libres de cualquier deseo de fama o de recibir cualquier cosa a cambio. ¿Y si no tenemos nada que dar? Si las circunstancias no nos permiten dar nada, entonces alegrémonos por los regalos que reciben los demás. Según los sutras, esta alegría al ver el bien del que recibe un regalo tiene más mérito que el mismo hecho de hacer el regalo. ¿No es cierto que siempre nos quedará la posibilidad de alegrarnos de la felicidad de otra persona?

¿Qué preferiríamos: una sola taza de té ofrecida con sinceridad, o los manjares más delicados que se crían

en los mares y en los montes, servidos con ostentación vulgar o por intereses comerciales? No cabe duda que preferiríamos el té. El problema es que cuando la gente oiga esto, pensará que ya nunca tendrá que molestarse en servir más que una taza de té (con toda la sinceridad del mundo, eso sí), en vez de preocuparse en preparar una comida para los invitados. Esto tendría muchas ventajas económicas (sería una especie de programa de austeridad para las épocas de vacas flacas). Entonces, ¿por qué no matar dos pájaros de un tiro y adoptar este «sistema del té»? Pero la persona que es capaz de ofrecer una taza de té con sinceridad verdadera, también estará dispuesta a hacer algo más, todo lo que pueda. ¡Oh gentes de hoy en día! Hombre rico, hombre influyente, hombre inteligente, hombre fuerte: estad dispuestos a entregar lo que tenéis para el bien común. O, por lo menos, cuando veáis a otros que entregan lo que tienen, no alberguéis resentimiento en vuestros corazones. La sociedad en que la gente sabe dar disfrutará de la paz y de la prosperidad perfectas.

Cuando estamos sometidos a las pasiones de los tres venenos y de los cinco deseos, nuestra entrega y nuestra moralidad, y las demás perfecciones, nuestra adopción del Nombre, nuestro arrepentimiento y disciplina y todas las demás buenas obras no son más que formas bellas sin ningún significado real. Por eso debemos remitirlas a la meditación zen. Por ejemplo, existen diversos modos de adoptar el Nombre, o diversas variedades del nembutsu, como se le llama técnicamente. Un joven criticó así a su abuela, que solía recitar la fórmula del Nombre sagrado, *Namu Amida Butsu* («veneración al Buda Amitabha»):

Por la mañana y por la noche se oye claramente el nombre,
Pero acompañadas de gruñidos: ¡Qué nembutsu tan vacío!

La vieja señora le replicó:

Por la mañana y por la noche, el nembutsu es para que lo oiga el sagrado Buda,
Los gruñidos que lo acompañan son para la familia.

¡Vaya pareja!

¡Qué diferencia con las palabras del santo Shinran! «La repetición del Nombre puede hacerme caer en el infierno; la repetición del Nombre puede hacerme entrar en el paraíso. A Shinran no le preocupa ninguna de las dos cosas.»

Cuando el santo Ippen estaba recibiendo las enseñanzas de su maestro, éste le propuso como koan el mantra *Namu Amida Butsu.* Él practicó el samadhi del nembutsu, y después presentó sus ideas a su maestro con estos versos:

Cuando lo recito, no está ni mi ser ni el Buda.
Namu Amida Butsu: sólo queda la voz.

El maestro no aprobó estas palabras, e Ippen se volvió a sumir en sus ejercicios espirituales. Después, presentó otros versos:

Cuando lo recito, no esta ni mi ser ni el Buda.
¡Namu Amida Butsu, Namu Amida Butsu!

La tradición cuenta que estos versos fueron aprobados. El primer verso era correcto en ambos casos, pero si decimos que queda la voz estamos estableciendo una distinción entre el hombre que recita el nombre y el Buda cuyo nombre se recita, y entonces es que todavía estamos lejos del verdadero samadhi. En la segunda versión, el objeto y el ser se han hecho uno en el samadhi. Pero se ha propuesto otro segundo verso:

Cuando lo recito, no está ni mi ser ni el Buda.
El pájaro acuático está chapoteando en el agua de la charca.

También éste tiene un sabor propio.

La esencia de la vida humana no es robarnos mutuamente, sino ayudarnos; no es la dictadura, sino la ayuda mutua. Las personas que son capaces de dar con alegría, calladamente, con una sonrisa amistosa, son personas cuya vida tiene significado. «La suerte entra por la puerta de la sonrisa.» El que es capaz de vivir con una sonrisa sin necesitar para ello que le entre la suerte por ninguna parte, es el dios de la suerte en persona. Comparado con esto, ¡qué insípida es la vida moderna! Inquieta, descontenta, pero perezosa al mismo tiempo.

¿Qué puede haber peor que una vida así, irritables, prestos a la ira y siempre de mal humor; insatisfechos de sí mismos y persiguiendo a los demás? Los sutras nos previenen del modo en que el fuego de la ira puede quemar todo un bosque de méritos; aunque tengamos una montaña entera de méritos y de buenas obras, una sola chispa de ira puede quemarla por completo. La ira es lo más terrible del mundo. Hakuin escribió un breve tratado sobre la ira en el que dice: «El hombre en el que brilla la verdad no tiene ira. Cuando la verdad se oscurece, surge la ira. Surge principalmente cuando nos frustran un deseo, y cesa cuando se satisfacen nuestros deseos. Si alguien me frustra un deseo, es por culpa mía: el defecto ya está dentro de mí. ¿Cómo voy a pasar por alto mi propio defecto y enfadarme con él? Cuando me enfado con él, mi defecto se duplica.» Muy justo. Enfadarse es proclamar la oscuridad mental propia; es sacar a la luz el propio defecto.

Con todo, la alegría y la ira, la pena y el placer son sentimientos instintivos, y hay que reconocer que es difícil reprimirlos. Así pues, en vez de dirigir nuestra ira hacia fuera, deberíamos orientarla hacia dentro y hacerla recaer sobre nosotros mismos. Encendámonos de ira y de rabia ante nuestros propios lloriqueos de debilidad, ante nuestros pecados, ante nuestra estupi-

dez. Hace mucho tiempo, el abad Jimyo pasaba todo un invierno sentado en meditación, día y noche, y le atacaba muchas veces el demonio del sueño. Tomó una barrena de carpintero y se atravesó con ella el muslo diciendo: «La luz de los antiguos sabios se hizo grande a través de los padecimientos penetrantes. Estar vivo para no conseguir nada; morir desconocido para todos: ¿de qué sirve una vida así?» ¿No es conmovedor el relato? Dirigir hacia dentro la ira es la base de los logros nobles.

Por otra parte, si tenemos que enfadarnos, olvidémonos de los simples ataques de mal humor y de las rabietas femeninas, y enfadémonos de verdad. Se cuenta que el sabio filósofo Mencio sólo se enfadó una vez en toda su vida, pero que gracias a su enfado se pacificó todo el país. En la historia japonesa nos encontramos con el caso del emperador Meiji, que sólo se enfadó una vez, pero ello le sirvió para tomar el mando de las fuerzas armadas y para establecer la paz en poco tiempo. En la historia china aparece el caso bien conocido de Rin Shojo, personaje humilde y modesto que se presentó ante el tirano como emisario, y que dominado por la ira pudo arrebatarle el jade robado y regresar con él.

Pero estos casos son pocos, y la ira suele conducir al fracaso. En la vida corriente no debemos proclamar nuestra propia estupidez, sino considerar nuestros propios defectos y ser magnánimos o pacientes. En el sutra Upasaka, o «sutra para los seglares», se dice: «El hecho de soportar con paciencia es la causa verdadera de la iluminación. El Anuttara-samyak-sambodhi, o sabiduría sin igual, es el fruto de esta paciencia.» Otro sutra dice que el hombre capaz de soportar con paciencia es el verdadero héroe. La ira termina por convertirse en odio, en envidia, en maldiciones contra la vida, y no hay manera de saber cuándo se agotará su veneno. Es una cosa temible. Algunas canciones antiguas sobre el Camino dicen:

Cuando el otro saque la espada de la injusticia,
Dejemos que se guarde en la vaina de nuestro propio co-- razón.

Aunque te odien, no devuelvas odio;
Pues el odio y el nuevo odio jamás se acabarán.

¡Mira! El arroz, asediado por el fuego y por el agua,
Tiene paciencia y se deja cocer.

¡Oh, ese suspiro!
Es un cepillo de carpintero
Que te hace virutas la vida.

La paciencia es oro. El hombre paciente tiene el valor necesario para soportar lo que sea. Actualmente, a la gente le falta paciencia; siempre están diciendo que no son capaces de *aguantar* las cosas. Y esta inquietud y este descontento son enemigos de la felicidad y del éxito. Las personas alimentan sus resentimientos mutuos, y se sienten incómodas las unas con las otras. Así atraen a los sufrimientos. Una antigua máxima dice: «Haz de las dificultades tu tesoro.» El trabajo y la paciencia son la base del éxito.

Existe un rayo de esperanza incluso para un país en ruinas. En el abismo mismo de la desesperación brilla una joya. Es muy difícil que se forme un buen caballero sin que sufra tribulaciones físicas y mentales; es muy difícil que crezca una buena cosecha sin estiércol; es muy difícil hacer bien el trabajo sin que se cansen todos los miembros del cuerpo; es muy difícil cerrar un trato ventajoso sin discutir cada detalle.

Existe un cuadro del maestro de zen Sengai, en su habitual estilo poco convencional, con una excelente técnica de pincel, que representa a un hombre en la flor de su vida, con los hombros levantados y con los ojos brillantes, el vivo retrato de la furia. Lo ha acompañado de un poema: «La ira es el gran tesoro de tu

casa. Escóndela bien hondo y no la saques a relucir desconsideradamente.» La ira debe ser nuestra joya, nuestro gran tesoro. Sin duda, debemos guardarla en lugar seguro, en lo más profundo de la caja fuerte. Si es preciso, podemos sacarla una vez al año para que le dé el aire. Pero si llevásemos un diamante a la cocina para cortar con él las verduras estaríamos utilizando mal algo precioso, y daríamos muestras de no comprender nada. Otro cuadro antiguo no muestra más que un círculo perfecto, y el poema que lo acompaña dice:

Deja que tenga una irregularidad
La perla redonda de tu carácter:
Si es redonda del todo, rodará con demasiada facilidad.

Cuando aceptamos la vida y la verdad que está detrás de la vida y acallamos nuestra ira, dirigiéndola hacia dentro para que nos espolee; cuando avanzamos con paciencia, entonces reina la paz en todos los mundos. Para el ayer, olvidar; para hoy, alegrarse; para el mañana, la beatitud. O como dice un dicho zen: «Satisfacción con el pasado, gratitud por el presente y energía espiritual para el futuro.» Ésta es la actitud espiritual indicada para los tres estados del tiempo. El poder de la meditación zen del mahayana es necesario como base para que podamos vivir así nuestra vida cotidiana.

Capítulo seis

Por el mérito de una única sesión sentado
Destruye innumerables pecados acumulados.
¿Cómo habrá senderos equivocados para él?
El paraíso de la Tierra Pura no está lejos.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS versos hablan de la virtud de la meditación sentados, sobre todo en relación con el arrepentimiento y con la destrucción de los pecados. El Sexto Patriarca, explicando la palabra *zazén* (meditación sentados) dice: «En el mundo exterior del bien y el mal, cuando no surge ningún pensamiento en la mente, a eso se le llama *za* (estar sentados). Ver interiormente la propia naturaleza y no conmoverse, eso es lo que llamamos *zen* (meditación).» Los «senderos equivocados» de los que habla el verso son los que conducen en último extremo a la reencarnación bajo la forma de habitante del infierno, de fantasma o de animal. Si se realiza de verdad la práctica de la meditación, entonces sus méritos son tan grandes como se dice en la Canción. Lo importante en la práctica del zen no es lo largo o corto que sea el periodo de tiempo, sino que la mente esté en un estado de meditación regular y continuo. Cuando se dice que los que practican la meditación aunque sólo sea por una sesión destruyen innumerables pecados acumulados, lo que se quiere decir es que si esta meditación alcanza el verdadero samadhi, entonces una sola sesión tiene un gran poder. Cuando decimos «una sesión» queremos decir una sentada, como cuando encendemos una varilla de incienso y no abandonamos nuestra meditación hasta que se haya consumido.

Se imponen algunas recomendaciones para la práctica de la meditación. En un lugar tranquilo coloque un cojín grueso y siéntese sobre el mismo, en una postura erguida. Empiece por henchir el «campo del elixir» (*tanden*), que es el abdomen por debajo del ombligo, y sitúe allí su fuerza. Procure tener los hombros directamente por debajo de las orejas, y el ombligo bajo la nariz. Mantenga recta la columna vertebral. La boca deberá estar cerrada y los ojos entreabiertos. La respiración deberá fluir lentamente. En esta postura correcta, medite sobre el koan que le hayan propuesto, o, si es un principiante, cuente sus respiraciones. Con este último método se eliminan los pensamientos necios y distraídos. Después, entrando en el samadhi de la pureza no perturbada, permanezca en meditación. Los que estén verdaderamente decididos deberán consultar los detalles del método en la obrita clásica titulada *Zazen-gi**.

Por supuesto, puede suceder que algunas personas tengan tan avanzada la introspección y la naturaleza interior que no necesariamente tengan que practicar precisamente del modo descrito; con todo, iniciarse de la manera ortodoxa tiene muchas ventajas. Si la práctica se realiza de verdad, una sesión de meditación es una sesión de Buda; un día de meditación es un día de Buda. O, como dijo un autor antiguo: «Una pulgada de meditación, una pulgada de Buda; así, pulgada a pulgada, hasta llegar a los seis pies del cuerpo de Buda.»

Si realizamos adecuadamente nuestras prácticas de meditación, entonces los pensamientos que surgen, aunque se trate de los pecados y de los impedimentos acumulados durante siglos, se extinguirán por sí mismos; entonces ¿dónde quedarán los caminos equivocados? El paraíso de la Tierra Pura no está lejos. Alcanza-

---

* Estos detalles se ofrecen en los capítulos II y III de *Una pizca de zen*, en la presente antología.

mos el estado en que este mismo cuerpo es el Buda. Lo que hay que tener en cuenta para la meditación es la gran convicción de que éste es el camino que puede salvarnos, y que sólo este camino puede salvarnos. La actitud del que simplemente prueba para ver cómo es aquello, o como experimento, no es adecuada para una cuestión tan grave. Por debajo de la gran fe nos encontraremos con las grandes dudas, y si entonces avivamos nuestros esfuerzos con gran decisión y seguimos adelante, por debajo de las grandes dudas se encuentra la gran comprensión, y sabremos sin duda alguna que la hemos alcanzado.

Aparte de alcanzar la comprensión plena, el hecho de ser capaces de estar sentados un rato y dirigir nuestra atención hacia dentro es una gran ventaja en la vida diaria: éste es un aspecto más del zazén. En estos tiempos la gente tiene en la cabeza un hervidero de pensamientos, y siempre están dirigidas hacia fuera, como si buscaran algo. Se les ha olvidado el arte de aquietar el corazón y de dirigirse hacia dentro en busca de la visión interior. Saben dar un paso hacia delante, pero no saben retroceder un paso.

En los cruces hay semáforos con luces verdes y rojas para controlar el tráfico. Si sólo tuvieran la luz verde y no la roja, los accidentes serían inevitables. Es fundamental la luz roja. La gente de hoy sólo aspira a seguir corriendo hacia delante, como si participaran todos ellos en una carrera de caballos, y han perdido la capacidad de retirarse para reflexionar. Siguen adelante, siempre adelante, pero al final se quedan atascados, como en un verdadero embotellamiento de tráfico, y terminan como víctimas patéticas de los desastres espirituales. Prestando atención al arte de retirarse, dirigiéndonos hacia dentro y reflexionando, podemos alcanzar el tesoro inagotable que se encuentra allí, podemos percibir directamente el Buda Amitabha que está en el corazón y el paraíso de la Tierra Pura que está en el cuerpo.

Cuando surge la ira en nuestra vida diaria, cuando estamos en el límite de nuestra paciencia, si nos controlamos antes de la explosión definitiva y nos dirigimos hacia dentro para reflexionar durante cinco minutos, casi siempre encontraremos alivio. Un hombre me dijo cierta vez: «Tengo el genio vivo por naturaleza, cosa que ha representado una desventaja para mí y una molestia para los demás. Pero, ahora, cuando me enfado y cuando me invade el resentimiento, no lo manifiesto, sino que me limito a cerrar la boca y a presentarme enseguida ante una imagen del Buda. Uno las palmas de las manos y me siento en meditación durante cinco minutos. Mis familiares también han aceptado la idea, y ahora no discutimos nunca. Ha sido maravilloso para mi vida haber conocido el método de la meditación.» Si verdaderamente nos proponemos hacerlo, siempre podemos encontrar cinco minutos para sentarnos en silencio, incluso dentro del alboroto del trabajo. No es una exageración decir que, gracias a este margen de cinco minutos, se pueden resolver casi todos los problemas de la vida diaria, grandes y pequeños. Y si la meditación se realiza a fondo, los pecados acumulados se destruyen y podemos evitar crear otros nuevos.

En lo que se refiere a los pecados, existen personas que opinan con gran autocomplacencia que, al fin y al cabo, jamás han cometido graves males en sus vidas. Pensar así que no han existido pecados, ser inconscientes de los pecados, no temer la comisión de pecados, esto ya es de suyo un gran pecado. En el budismo mahayana, aunque yo crea que no tengo pecados, mientras exista un solo pecador en cualquier parte del mundo debo sentir arrepentimiento por su pecado. Pero cuando reflexiono en silencio me doy cuenta inevitablemente de lo terribles y lo espantosos que son los pecados de obra, de palabra y de pensamiento que llevo cometiendo sin saberlo desde tiempos inmemoriales. Es fácil abstenerse de cometer asesinatos o robos en el sentido físico, pero ¿acaso no estamos

cometiendo constantemente estos mismos pecados en el sentido espiritual? En la actualidad no es raro ver que la vida de un hombre se desmorona por culpa de las lenguas o de las plumas de otro. Por otra parte, también existen los pecados de omisión, los casos en que podríamos ayudar a los demás fácilmente pero no lo hacemos. Cierta poesía dice:

Por la tarde,
Si lloviera, buscaríamos refugio,
Pero si pensamos: «No es más que niebla»,
Seguimos adelante y nos empapamos.

Así, seguimos pensando que no es nada y, sin saberlo, acumulamos grandes pecados. Los pecados no se pueden extinguir por medio de la restitución material si no existe arrepentimiento. La única manera de destruirlos por completo es por el arrepentimiento de todo corazón. La falta de miedo a cometer pecados es una cosa terrible. Por otra parte, tener miedo de los pecados propios, huir de ellos y escapar de todos los pecados propios por medio del suicidio (según las ideas modernas), esto es muy lamentable y también es un pecado.

Un hombre se presentó ante el Segundo Patriarca, Eka, y le dijo:

—El cuerpo del discípulo que ve vuestra santidad es víctima de la enfermedad. Ruego a vuestra santidad que me absuelva de mis pecados. Aquí, apurado estrechamente por la enfermedad, le suplico que destruya mis pecados.

—Trae los pecados —respondió Eka—, y los disolveré.

9 (página siguiente). BAILARINA DE KABUKI.

«La quietud de la quietud no es la verdadera quietud...» (Ver la página 159). La bailarina es la señorita Ichikawa Suiho. Se deja suelto intencionadamente un único mechón de pelo, para ilustrar un principio importante del zen.

10. EL KOAN DEL YUDO.

«... sólo cuando existe quietud en el movimiento puede aparecer el ritmo universal.» (Ver la página 159). El *tori* (el luchador que ejecuta la llave) es el señor Matsumoto Yuzo.

Al cabo de un rato, el hombre dijo:

—Los estoy buscando, pero no los encuentro.

El maestro anunció:

—Entonces es que ya te los he disuelto. Ahora vives según el Buda, según la Ley y según la comunidad santa.

—Con mi visita a vuestra santidad —dijo el hombre— he llegado a conocer a los santos miembros de la comunidad, pero ¿qué son el Buda y la Ley?

—Este corazón es el Buda; este corazón es la Ley; la Ley y el Buda no son dos.

—Esto he aprendido hoy: que no existe naturaleza pecadora ni dentro, ni fuera, ni en medio —dijo el hombre, agradecido. Y el relato del *Dentoroku* nos cuenta que en aquel momento quedó curado repentinamente de su enfermedad.

El interrogador debía de ser un hombre de mucha sabiduría y carácter, que llevaría algún tiempo practicando la disciplina; este relato nos hace ver el modo en que la formación en el zen aniquila los pecados. Se dice que con la virtud de una sola sesión se destruyen todos los pecados. Si nuestro pensamiento llega verdaderamente a un estado de iluminación, entonces, como cuando la campana del alba destruye el sueño, el samsara y el nirvana parecen ambos como el sueño de la noche pasada. La sombra de los pecados acumulados sin cesar se esfuma; y no sólo eso: además,

La luna que descansa reflejada en el agua del corazón puro,
Cuando la ola rompe, se convierte en luz.

Los pecados amontonados se destruyen, y todo se purifica. En el capítulo del sutra Vimalakirti que trata de la no-dualidad, un bodhisattva explica el pecado y la felicidad desde el punto de vista de la iluminación: «El pecado que es fruto de las pasiones, y la felicidad que es fruto de la virtud, las imaginamos como si se opusieran completamente entre sí. Pero vistos a la luz

de la verdadera sabiduría, cada uno de ellos no es más que la actividad de lo Absoluto, y no podemos hablar de ataduras ni de liberación.» Si en una sesión de meditación se puede alcanzar esa sabiduría verdadera, tanto el pecado como la felicidad pasan a ser simples ideas que hemos estado soñando.

A veces se oye decir que para practicar la meditación es necesario retirarse a una montaña, lejos de la sociedad, o quizás recluirse en un templo antiguo, despedirse de la humanidad y hacerse ermitaño, que así les llaman. Por supuesto, puede darse el caso de que para la última etapa de formación en la visión de la propia naturaleza y en la búsqueda de la comprensión sea necesario todo esto durante cierto tiempo, pero éste no es el objetivo. El zen aspira a aplicar directamente a nuestras vidas diarias actuales el poder por el que se capta la meditación zen. Retirarse a la meditación, para después avanzar y hacerse cargo de los asuntos de la vida: el zen debe ser este juego de avanzar y retroceder, de movimiento y reposo combinados. Cierto maestro dice que moverse es zen y que sentarse en reposo también es zen. El texto clásico taoísta *Saikondan* dice: «La quietud de la quietud no es la verdadera quietud; sólo cuando existe quietud en el movimiento puede aparecer el ritmo universal que llena el cielo y la tierra.» (*Ver las figuras 9 y 10.*) Un autor antiguo añade: «La meditación en actividad es cien veces, mil veces, un millón de veces superior a la meditación en reposo.» Tanto estima la meditación en estado de actividad.

El sutra enseña que a través de la práctica de la meditación el lago del corazón se purifica y se calma, y cuando el lago del corazón del hombre corriente se purifica, el reflejo que aparece en él es el de un bodhisattva. Cuando se purifica el manantial del corazón, los caminos equivocados que aparecen como fruto de sus actos equivocados anteriores parece que no existen para ese hombre. ¿Cómo podrán existir caminos equi-

vocados para él? La Tierra Pura no está lejos. Como suele decirse, «este corazón se convierte en la sala de meditación». Aparece el mundo de la luz, de la virtud, y ahora nuestra vida diaria ha adquirido un nuevo significado. De hecho, nuestra vida corriente resplandece de significado verdadero.

Todos los japoneses hemos oído hablar del gran pintor Kano Tanyu, cuya obra se conserva todavía en el templo de Myoshinji. El relato siguiente cuenta cómo pintó el gran dragon del techo del salón principal. En aquellos tiempos, el maestro del templo de Myoshinji era el célebre maestro de zen Gudo, famoso por ser maestro del emperador. Había oído decir que los dragones que pintaba Tanyu eran tan realistas que cierta vez que se derrumbó casualmente un techo en que había pintado uno, algunos dijeron que el accidente se había debido a que el dragón había movido la cola. Cuando se propuso que pintara el dragón de Myoshinji, Gudo fue a la casa del pintor y le dijo: «Para este encargo tan especial, quiero que la pintura del dragón esté tomada de la vida real.» Naturalmente, el pintor quedó confuso, y, diciendo: «No me esperaba una cosa así. De hecho, reconozco con vergüenza que jamás he visto un dragón vivo», quiso rechazar el encargo. El maestro de zen reconoció que no sería razonable esperar que pintara un dragón vivo un pintor que jamás había visto uno, pero le recomendó que contemplase uno en cuanto pudiera. El pintor le preguntó, admirado: «¿Dónde se puede ver un dragón vivo? ¿Dónde viven?» «Ah, no se preocupe por eso. Donde yo vivo los hay en cantidad. Venga a verlos para que pueda pintar uno.» Tanyu, muy contento, acompañó al maestro, y cuando llegaron le preguntó enseguida: «Bueno, ¡he venido aquí para ver los dragones. ¿Dónde están?» El maestro recorrió la habitación con la mirada y contestó: «Aquí hay bastantes. ¿No los ve? ¡Qué lástima!» El pintor quedó desolado. Dedicó los dos años siguientes a practicar el zen con asiduidad bajo la dirección de Gudo.

Un día sucedió algo, y Tanyu se dirigió apresuradamente al maestro y le dijo: «Con vuestra venia: ¡Hoy he visto la forma de un dragón vivo!» «¿Ah, sí? Muy bien. Pero, dígame: ¿Cómo era el sonido de su rugido?» El pintor volvió a quedarse sin saber qué decir ante esta pregunta, y siguió trabajando un año más en sus prácticas espirituales. Lo que pintó al cabo del año fue el dragón de Myoshinji, una obra maestra suprema de la historia de la pintura, notable por el dominio técnico del artista, pero mucho más notable todavía por la vida que le ha infundido. Da la impresión de que contiene la gran Vida que abarca el cielo, la tierra y el universo, y que abarca también al hombre. El maestro pintor Tanyu derramó la sangre de su corazón durante tres años para penetrar en esta realidad. Pero cuando alcanzó la experiencia única de la realidad, no tuvo que buscar más lejos.

Verdaderamente es maravilloso oír un relato como éste, pero alcanzar la iluminación no es cosa fácil, y no debemos dejarnos dominar por el desánimo. La experiencia de la realidad trasciende el tiempo. El sutra dice: «Los héroes se convierten en budas con un solo pensamiento, pero a los perezosos se les entregan las tres colecciones de los libros sagrados para que los estudien.»

Capítulo siete

Cuando se oye su verdad con veneración, aunque sólo sea una vez,
El que la alaba y la abraza con alegría adquiere méritos infinitos.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

EN estas líneas todavía se trata de la virtud de la práctica del zazén; pero en este pasaje concreto se habla del mérito de Oír la Ley. En los escritos del maestro de zen Sho-ichi se dice: «Esta verdad es el sendero hacia la liberación suprema, y cuando entra aunque sólo sea una vez en el oído de un hombre, éste se convierte en candidato a ser bodhisattva.» Se está hablando del mahayana, pero se puede considerar que el mérito de Oír la Ley se aplica a toda la Ley del Buda. En general, oír las predicaciones de la Ley es un acto muy noble, y desde tiempos remotos se ha establecido que para alcanzar la paz hay que oír primero la Ley. Existe un poema, escrito por una persona de rango muy elevado, que dice:

Debemos atravesar las llamas para oír la Ley,
¡Cuánto más la lluvia, el viento o la nieve!

De manera que él mismo se puso en marcha, sin preocuparse por la nieve de la mañana ni por el huracán de la tarde, para oír la Ley.

Este acto de *oír* pertenece a la terna de actos (oír, pensar, practicar) de los que se enseña: «Oír, pensando y practicando entramos en el samadhi.» El samadhi es el corazón del camino que conduce a la iluminación. *Oír* es un acto que se realiza con los oídos; *pensar* quie-

re decir meditar en el corazón, y *practicar* es llevar a la práctica las ideas.

Oyendo con los oídos, pensando con el corazón, practicando con el cuerpo,
Pronto suena la campana de la entrada en la iluminación.

Esto dice una vieja canción que habla del Camino, y dice bien. Es importante que escuchemos esta gran Ley, que la recibamos profundamente en nuestros corazones y que nos esforcemos por practicarla en la medida que lo permitan las circunstancias. Al oír la predicación de la Ley, lo más importante es la fe. La escritura dice: «Conocer por la fe, demostrar por la práctica.» La Ley entra en primer lugar a través de la fe; luego se medita en el corazón y después se practica por el cuerpo: según este orden se alcanza la iluminación.

Desde luego, existen personas que dicen que oír o predicar la Ley un poco tiene poca importancia. Pero son personas que están muy avanzadas en el Camino, y que han olvidado cómo entraron en él. Hoy han superado la etapa de la boca y la etapa del oído; están en la etapa de la práctica, y rechazan el oído y el habla. Pero cuando se pide a alguien, por ejemplo, que acuda a una reunión para oír una conferencia, aunque consiga zafarse de ella tiene que oír hablar bastante del tema. Y oír, sea del modo que sea, es importante como primer paso para entrar en el sendero. Pero debemos tener en cuenta que existen tres maneras de oír. La primera es la que podíamos llamar «de la escopeta», es decir, recibir algo por un oído y dispararlo por el otro, sin que se quede dentro nada. La segunda es como las cestas: cuando se mete algo en ellas, la verdadera sustancia se filtra y sólo queda un resto. La tercera es como la digestión: librarse de los residuos y sólo absorber la sustancia. Al escuchar la Ley, debemos procurar oír de la tercera manera. De otro modo, la beatitud es sólo de segunda mano; el oído está en el paraíso, pero sólo el oído.

Cuando esta verdad bendita llega al oído, es decir, cuando se nos permite oírla en virtud de las buenas obras anteriores, entonces no tiene fin la beatitud ni tiene límites la virtud de aquel que comprende su buena suerte y venera la Ley. En el budismo, la veneración por la Ley es una virtud por sí misma, y lo que más nos falta en la vida diaria en estos tiempos es veneración. Nos compadecemos de los demás cuando los alcanza la desgracia o la calamidad. Eso es verdaderamente hermoso. Cuando Japón sufrió el gran terremoto fue conmovedor el modo en que todo el mundo manifestó su compasión. También entre personas individuales nos sorprende descubrir a veces el modo en que burbujea en nosotros la solidaridad cuando un conocido nuestro padece una desgracia. Pero ¿qué sucede cuando se trata de un caso de buena suerte, cuando alguien triunfa en la vida, por ejemplo? Le felicitamos con la boca, y le decimos cuánto nos alegramos, pero unos versos antiguos llegan al fondo de la cuestión y dicen lo que tiene de verdadera nuestra alegría:

Buenos amigos, pero distanciados últimamente:
¡Este caballero de la casa de al lado ha construido un almacén nuevo!

Cuando se construye un almacén nuevo, es una muestra de prosperidad, y el vecino finge alegrarse por su amigo, pero en realidad sucede al contrario. Son amigos desde hace mucho tiempo, pero últimamente se ha enfriado su amistad de alguna manera, y se han distanciado. Dándole vueltas a las causas, llega a la conclusión de que es que «¡este caballero de la casa de al lado ha construido un almacén nuevo!» ¿No es esto una maldad? ¿No es una estrechez de miras? Esto es la envidia, es el retrato de un corazón humano estrecho y lleno de odio. Por otra parte, cuando nos encontramos con la virtud, con las buenas obras de alguna persona, no se trata únicamente de que seamos

incapaces de alegrarnos por ellas. Seguramente sea para disimular nuestra propia falta de buenas obras; el caso es que no es raro no sólo que no nos alegremos de ellas, sino que intentemos disimuladamente poner tropiezos y hacer daño de un modo u otro. ¡Qué odioso y qué pecaminoso! En los sutras se nos advierte de que existen muchos pecados en este mundo, pero ninguno es tan terrible como la envidia de la sabiduría y de la virtud, y el deseo de echar a perder las obras buenas de otro. Del mismo modo que no hay pecado tan terrible como la envidia de la sabiduría y de la virtud y el deseo de echar a perder las obras buenas de otro, huelga decir que por el contrario es una virtud noble y grande venerar de corazón la virtud de otro. Es bastante fácil compadecerse de la desgracia o de las calamidades de los demás, pero tenemos que estar muy formados para ser capaces de alegrarnos de la buena suerte o de la virtud de otro.

No es casual que en el código moral budista se considere que la virtud de alegrarse por el bien de los demás sea superior incluso a la virtud de la entrega. En verdad que es cosa noble, sublime y meritoria, la virtud de alegrarse por los demás. Ahora saltará alguien diciendo con entusiasmo: «Estoy de acuerdo: alegrarse por los demás es una gran cosa. Lo que dice es verdad, y lo suscribiré desde ahora. En vez de aspirar a alcanzar mérito donando dinero o rompiéndome la espalda colaborando con todos esos movimientos cívicos o benéficos que son tan pesados, me dedicaré a contemplar cómo lo hacen los demás; después, me alegraré y les diré lo bien que lo han hecho y lo digno de alabanza que es todo ello. ¡Qué maravillosa religión es el budismo!» Éste es el mayor de los errores. El que es capaz de alegrarse de corazón por las buenas obras de los demás nunca quedará satisfecho si no las está realizando él mismo.

La Canción habla de alabanzas y de alegría en relación con el acto de oír la Ley, pero la verdadera virtud

es sentirlas de corazón ante todos los actos correctos. Y el pecado no es sólo una cuestión de no realizar personalmente actos correctos, sino también de envidiarlos en los demás y de querer echarlos a perder, terminando así por ser un simple instrumento de las pasiones que surgen del egoísmo estrecho, un simple esclavo de la fama y de la ganancia. El ilustre emperador Kiso, de la dinastía T'ang de la China, visitó cierta vez el templo de Kinzanji, junto al río Yangtsé. El paisaje próximo al templo es excepcional, y el trono se dispuso en lo más alto de la torre del templo, dominando el río. Condujeron al emperador a su asiento. Vio incontables barcos en el gran río: unos bajaban y otros remontaban el río; unos lo atravesaban en un sentido y otros en el otro, de modo que casi se podía haber confundido con el mar. Se alegró de ver la prosperidad del país que gobernaba, el florecimiento del comercio: se trataba de lo que hoy llamaríamos un país desarrollado. Junto a él estaba de pie el abad del templo, el maestro de zen Obaku, y el emperador le comentó: «¿Cuántas velas voladoras en el río, me pregunto?» En otras palabras, se preguntaba cuántos barcos habría en el agua. El abad se alisó la túnica y respondió con respeto: «Sólo dos.» Al emperador se le borró del rostro la expresión de satisfacción. ¿Qué quería decir aquel hombre con eso de los dos barcos? ¿Acaso no tenía ante sus propios ojos por lo menos cien, doscientos quizás? ¡Conque dos barcos! Su gesto mostró que no aceptaba aquella respuesta. «¿Cómo que dos barcos?», preguntó. La expresión del maestro de zen Obaku no se alteró en lo más mínimo. Respondió con respeto: «Aquí sólo están el barco de la fama y el barco de la ganancia.» La fama es la búsqueda de la buena reputación, y la ganancia es la búsqueda del dinero. Lo que Obaku había querido decir al emperador era que, aunque éste viera muchos barcos en el río, la mitad navegaban por la fama y la otra mitad para ganar dinero. El barco de la fama y el barco de la reputación: en el río sólo estaban esos dos.

El emperador meditó la respuesta y dio un hondo suspiro. El abad tenía razón. La cultura de la dinastía T'ang era indudablemente brillante por el desarrollo de su administración, por su poderío económico, por su industria, por su educación; pero ¿qué podía decirse de las personas que participaban en aquella cultura? Si no las movía la fama, las movía el dinero; si no las movía el dinero, las movía la fama. Eran las dos únicas cosas que les importaban. Enseguida, como un trueno que surgiera de un cielo despejado, el emperador se puso a dictar amplias medidas de reforma. En ese momento vio la verdad, y de su política decidida surgió la famosa cultura de los grandes T'ang.

No hay que buscar muy lejos para encontrar un ejemplo similar: acaso no es igual la situación en el Japón de hoy día? Existe una prosperidad sin precedentes, y debemos considerar que el nivel de la civilización es brillante. Pero apenas existen personas que no estén dominadas por el dinero o por la fama. Los que los han conseguido son tenidos por afortunados y por felices, y se hinchan de orgullo, y los que no los han conseguido están defraudados y desanimados, y se retuercen de odio contra todos y de maldiciones al mundo. ¿No es así? Esta filosofía de la fama y el dinero es un problema de primer orden; a pesar de toda su fealdad y su estrechez, la gente lo considera el problema central de sus vidas, y dependen absolutamente de estas dos cosas para su sustento. Pero tenemos que pensar en nuestra verdadera naturaleza y alcanzar una comprensión correcta. No debemos perder aquí el Camino. Si nos perdemos en estas cosas, mal podrá surgir la alegría al oír la Ley, y el paraíso estará lejos.

En cualquier época, el problema de la fama y del dinero siempre ha sido el peor de todos. Es en este punto donde nos desviamos o nos iluminamos, donde nos hundimos o flotamos. Sólo tenemos dos alternativas: ser como reyes que disponen de fama y de dinero, o como esclavos que los persiguen. Muchas personas

son absolutamente lo segundo. Se cuenta el relato siguiente. En cierto parque zoológico murió un tigre famoso. El propietario del zoológico se preocupó por la posible pérdida de público, y por último pensó en quitar la piel al animal y contratar a alguien para que se la pusiera y representase el papel del tigre. No le fue fácil encontrar al hombre adecuado, pero por último un vago borracho aceptó el trabajo por un sueldo de treinta yenes diarios y tres cuartillos del vino de arroz que llamamos sake. Este hombre se ponía cada día la piel de tigre y se metía en la jaula; desde allí atraía las miradas del público adoptando posturas perezosas ante ellos, y echaba de vez en cuando un trago del sake que llevaba escondido bajo la piel. Cierto día de fiesta, el zoológico estaba abarrotado de público. Había una enorme multitud ante la jaula del tigre y la de su vecino, un león. Entre el público estaban dos estudiantes alegres. Uno de ellos dijo: «No hay animal tan fuerte como el tigre. Ya conoces aquella poesía antigua que habla del rugido del tigre, de la alta montaña y de la luna sobre ella. Pues tiene razón. ¡Mira qué terrible es éste...!» El otro replicó: «¡Tonterías! El león es el rey de las fieras, y cuando él ruge las demás tiemblan. Todo el mundo lo sabe. Y ¡mira este león! ¡Qué hermosura!» Siguieron discutiendo, y por último pidieron al propietario del zoológico que azuzase a ambas fieras para que lucharan entre sí, prometiéndole cubrir todos los gastos. Al oír esto, el «tigre» quedó aterrorizado, pero antes de que pudiera hacer nada corrieron el cerrojo de la jaula contigua y el león saltó a la suya furioso. El público contuvo la respiración. El tigre se puso de pie, temblando. Durante un rato pareció que el león jugaba con él como un gato con un ratón, y al hacerlo acercó la boca a la oreja del tigre. Este oyó una voz que le decía: «No tiembles así: ¡yo también estoy aquí por tres cuartillos!»

Esto es algo más que una sátira contra la vida moderna. Es verdad que todos los hombres modernos

llevan puesta una piel. Pero desde el punto de vista de las enseñanzas de Hakuin, que nos dicen que todos los seres vivos somos Budas desde el principio mismo, este cuento humorístico tiene un significado especial. Bajo diversas formas, como si fueran tigres y leones, adoptan patéticamente posturas ante los espectadores como si formaran parte de un espectáculo. Pero dentro de ellos siempre vive un noble ser humano. Sólo nos quedan dos alternativas: vivir ocultos bajo la piel, o arrojarla y vivir abiertamente.

El oro amarillo
Se convierte en tesoro o en enemigo
Según es la mente de su posesor.

El metal no tiene ningún valor por sí mismo; lo importante es si sabemos utilizarlo o no. Entre los occidentales hay un refrán que dice que el dinero es el mejor de los criados y el peor de los amos. El dinero no tiene nada de noble; la nobleza estriba en saber utilizarlo. Hacerse ricos no es difícil; lo difícil es encontrar el Camino correcto. Hakuin nos dice:

¿Quién conoce el corazón interior del hombre virtuoso mientras no se encuentra con la riqueza?
¿Quién conoce la lealtad de su séquito mientras no se encuentra con dificultades?

Desde luego, la mayoría de las personas de hoy día prefieren las rosquillas a las flores.

¿Qué sería una fiesta de contemplación de los cerezos sin bebida?
¿Qué sería un marido sin dinero?

Confundidos por los sueños, pasan entre las lágrimas y la risa. Es ante el dinero donde el Camino se hace más difícil.

Deseos en el corazón y copos de nieve en el suelo:
Al amontonarse se pierde el Camino.

Lloran,
Pero no pierden de vista su parte
De las posesiones de la madre muerta.

Este último poema, del abad Ikkyu, describe con brutal franqueza el egoísmo ante el dinero.

No os preocupéis por él; depositad vuestro dinero en el mundo.
Que los bribones que lo desean trabajen por él.

Y si lo consiguen a costa de su sudor, de su estudio y de su trabajo honrado, bien está. Pero hoy sucede justo al revés. La gente no quiere conseguirlo de la manera correcta, por su sudor y su trabajo. Sienten que la suya es una suerte negra si no se pueden enriquecer de una manera interesante, divertida y agradable. Una vieja puso un letrero para que lo leyeran algunos de los clientes de su taberna:

Compráis a crédito, y las cuentas suben y es mal negocio.
Venid con dinero en mano y os serviré con gusto.

Sin decirle nada, un cliente sustituyó el letrero por otro que decía:

Cuando compro a crédito, me parece que lo recibo gratis.
Cuando tengo dinero en mano, voy a otra parte.

No podemos quedarnos con ninguno de los dos. Lo que necesitamos hoy día es reflexionar sobre nosotros mismos. El mundo es como una bañera llena de agua. Cuando queremos más agua, la empujamos hacia nosotros una y otra vez, y viene corriendo, pero enseguida nos deja atrás y va hacia el otro lado. Por otra

parte, si la empujamos hacia el otro lado se aleja de nosotros, pero pronto vuelve hacia nosotros. Así, siempre estamos intentando conseguir dinero para nosotros, siempre para nosotros, pero no conseguimos mucho. Cuando lo conseguimos, lo perdemos. Pero cuando empezamos a pensar en los demás y lo hacemos todo para ellos, lo perdemos todo, pero en realidad lo estamos ganando. Lo ideal es procurar que nuestros propios intereses coincidan con los de los demás; si hacemos de nuestros propios intereses nuestro objetivo, no ganamos nada, y si hacemos de los intereses de los demás nuestro objetivo, no perdemos nada. En este mundo, las ganancias son como el agua que gira de un lado a otro en la bañera. Cuando nos damos cuenta en la práctica que nuestros propios intereses coinciden con los de los demás, y somos capaces de alabar y alegrarnos en la meditación zen del mahayana, nos liberamos por primera vez de los caminos equivocados, y el paraíso puede manifestarse.

Capítulo ocho

Cuánto más el que se vuelve hacia su interior
Y confirma directamente su propia naturaleza,
Que su propia naturaleza es no-naturaleza.
Éste ha trascendido las palabras vanas.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS cuatro versos clarifican la experiencia confirmadora de la naturaleza propia que es el objetivo de la meditación zen. Las palabras «volverse hacia su interior» quieren decir dirigir la luz de modo que vuelva. Si damos la vuelta a la luz de la autoconciencia y la hacemos brillar sobre la naturaleza de la propia mente, entonces podemos percibir nuestra propia naturaleza absoluta: es, de hecho, la no-naturaleza. Ni siquiera la palabra «no-naturaleza» es verdaderamente correcta. La distinción entre naturaleza y no-naturaleza concluye; el análisis de la naturaleza propia y la naturaleza ajena se extingue. Ésta es la etapa de la experiencia real, en que la verdad trasciende la etapa del estudio y llega absolutamente más allá de las palabras vanas. Todas las palabras se han convertido en simples parloteos y charlas sin sentido. Oír la gran verdad de la meditación del mahayana, alabarla y alegrarse en ella: ya esto produce méritos amplios y grandes. ¡Cuánto más los producirá volvernos hacia dentro y confirmar directamente nuestra propia naturaleza, dar la vuelta a la luz y hacerla brillar sobre la naturaleza de nuestro propio ser, percibir lo que es nuestra propia naturaleza! Esto es algo más que escuchar: es probar en persona; más aún, es algo más que probar, es captar en persona. No es una simple explicación de que todos los seres son budas desde el principio

mismo: es saber por experiencia directa cómo son budas desde el principio mismo. Es entrar en el reino de la experiencia, es saber por uno mismo que la naturaleza propia es la no-naturaleza.

Cuando comprendemos que no hay hielo aparte del agua, o, dicho de otro modo, que el agua y el hielo no son dos cosas diferentes sino una sola cosa, entonces no necesitamos establecer la distinción de que *esto* es agua y *eso* es hielo. Es como si todo se hubiera convertido en agua. Del mismo modo, mientras nos aferramos a las distinciones y no podemos ver su igualdad y su no-dualidad, existen los budas y existen los demonios; pero cuando comprobamos por experiencia propia lo que es nuestra naturaleza propia, no existe el infierno y no existe el paraíso. Todo se ha convertido en absolutamente lo mismo. Esto se llama el verdadero despertar. Cuando nos despertamos a este estado de Igualdad absoluta, todavía percibimos las distinciones entre las montañas y los ríos, entre la hierba y los árboles, entre la tierra, los hombres y los animales, pero por primera vez no nos aferramos a las distinciones que advertimos. Tenemos en nosotros la gran experiencia de la libertad infinita, de que las distinciones mismas son Igualdad, y de que la Igualdad son las distinciones.

Podremos comprender el método de volverse hacia dentro con la ayuda de un pasaje del maestro de zen Daikaku: «Dando la vuelta a su luz que ilumina todas las cosas exteriores, la dirige hacia dentro, sobre el yo interior. La mente es brillante como el sol y como la luna; su luz es ilimitada e infinita e ilumina todas las regiones interiores y exteriores. Donde no llega, reina la oscuridad; así sucede en la cueva de los demonios de la Montaña Negra. Allí viven todos los demonios. Los demonios hacen mucho daño al hombre. También sucede así con la mente. La luz de la sabiduría de la mente, ilimitada e infinita, ilumina todos los estados interiores y exteriores. Donde no alcanza, reina la oscuridad. Lo llamamos el mundo de sombras de la ignorancia. Allí

viven todas las pasiones. Las pasiones hacen mucho daño al hombre. La sabiduría es luminosa: las ideas ilusorias son sombra. La luz ilumina las cosas. Dar la vuelta a la luz de modo que vuelva quiere decir no permitir que la luz de nuestro pensamiento vague por aquí y por allá, sino dirigirla sobre nuestra propia naturaleza primitiva. Esto se llama también la iluminación universal, que es el estado en que no se manifiestan todavía el error ni la iluminación. La gente de hoy día piensa que las ideas ilusorias son su mente esencial, y quiere alcanzar la felicidad a través de sus pasiones. ¿Cuándo se liberarán del ciclo del nacimiento y la muerte?» Estas sabias palabras merecen nuestra atención especial. En lo que se refiere al estado que se alcanza al dar la vuelta a la luz, cuando éste se alcanza ya no se trata de una cuestión de analogías sobre el hielo y el agua, o de otras explicaciones, sino de saber por uno mismo cuándo una cosa está fría o caliente. Es la puerta de la experiencia real, que trasciende la puerta del estudio, y que llega mucho más allá de las palabras vanas. El estudio académico no es más que charla; la religión es experiencia verdadera. El que sólo comprende teóricamente la religión no es más que una especie de profesor de teología. Y bien, así como el profesor de economía no necesariamente es capaz de hacerse rico, del mismo modo el hombre que espera alcanzar la experiencia religiosa sólo con el intelecto es como el que aspira a encontrar agua cavando en la arena. La religión debe perseguir una experiencia verdadera para uno mismo. De lo contrario, tal como sucedió a los ciegos que examinaban el elefante, no conoceremos más que una sola cara o rincón de la piel exterior de la vida y del universo.

Hace muchos años, vivió un rey que se llamaba Espejo Brillante. Invitó a varios ciegos a que examinaran un elefante, para que después le describieran la forma del animal. Los ciegos extendieron las manos y palparon el elefante para determinar su forma. El que le había tocado la pata dijo que era como un árbol.

Después, el que había tocado la punta de la cola dijo que era como una escoba de bambú. El que había tocado la cola propiamente dicha dijo que era como un palo. El que había tocado el vientre dijo: «El elefante es como un gran tambor», mientras que otro que había tocado la trompa dijo que era como una gran serpiente. El que había palpado la oreja dijo que era como un capazo de aventar, mientras que el que le había tocado el costado dijo: «Es como una pared», y el que había tocado el colmillo dijo: «Es como un gran cuerno.» Cada uno de ellos se sentía seguro de lo que decía, y todos discutían interminablemente entre sí. El rey exclamó: «Ciegos, ¿acaso no son ciegos? Pero se aferran a sus ideas como si tuvieran vista.» El relato se cuenta en el texto clásico de las Seis Perfecciones.

De este modo, todo lo que decían no era más que una charla vana. Esto no es más que un ejemplo; pero el hombre que no ha descubierto su verdadera naturaleza, que no tiene la luz del conocimiento, es igual que un ciego. Las personas de hoy que juzgan la religión a la luz de la experiencia cotidiana o que discuten la fe a la luz de la ciencia y de la filosofía son, en cierto modo, ciegos que examinan un elefante. Se hacen una idea de una superficie o de un perfil, pero no se puede decir que se aproximen a la verdad. Y su mundo no es la realidad de confirmar directamente su naturaleza propia, que su naturaleza propia es la no-naturaleza, trascendiendo las palabras vanas. Tenemos que alcanzar la región de la igualdad absoluta, en la que la naturaleza propia es la no-naturaleza, y confirmar el significado de convertirnos en budas en este mismo cuerpo.

Siempre estamos abriendo la boca y suspirando por la realización de algún ideal. Pero cuando realizamos ese ideal, ¿qué sucede a continuación? Por decirlo en términos religiosos, seguimos avanzando a duras penas por uno de los caminos tradicionales y adelantamos con nuestras prácticas; unos soñamos con el

cielo; otros rezamos por renacer en algún paraíso. Ninguna de estas cosas es mala. Pero la cuestión es la siguiente: después de haber llegado al cielo o al paraíso, ¿qué hacemos a continuación, al fin y al cabo? Existe un relato que habla de una viejecita que solía llevar a su nieto todos los días para rezar ambos ante un altar budista. Un día, el niño vio los candeleros del altar, que tenían forma de grulla y de tortuga. Abrió mucho los ojos y preguntó:

—Abuelita, ¿por qué están allí la grulla y la tortuga?

—Pues verás —respondió la abuela—, dicen que la grulla vive mil años y que la tortuga vive diez mil, y son unas criaturas muy afortunadas; están aquí sobre el hermoso altar del Buda, como en el paraíso de la Tierra Pura.

—Y cuando terminen los mil años de la grulla —preguntó el niño—, ¿qué le pasará? Y ¿qué le pasará a la tortuga cuando terminen sus diez mil años?

—¡Qué preguntas tan profundas para un niño tan pequeño! —dijo la abuela—. Ya lo sabrás. Al cabo de mil años, muere la grulla; y al cabo de diez mil años, muere la tortuga.

El nieto volvió a abrir mucho los ojos, y preguntó:

—Y ¿dónde van después de morir?

La abuela ya no sabía qué responder, pero no era capaz de reconocer su ignorancia, de modo que dijo:

—Te lo diré. La grulla y la tortuga son unas criaturas muy afortunadas, y cuando mueren van a la Tierra Pura.

El nieto puso los ojos como platos, y le preguntó:

—Abuelita, y cuando la grulla y la tortuga van a la Tierra Pura, ¿qué pasa entonces?

La abuela estaba más desconcertada que nunca, pero dijo con firmeza:

—Parece que este niño no sabe nada. Vaya, cuando van a la Tierra Pura ¡se convierten en candeleros!

El niño se lo tragó inocentemente y dejó de hacer preguntas. Pero su pregunta había sido penetrante, y

¿cómo hemos de responderla? Sigue abierta para nosotros. Desde luego, parece correcto decir que cuando la grulla y la tortuga llegan a la Tierra Pura, se convierten en candeleros, pero ¿qué sucede después de que se conviertan en candeleros? Cuando nosotros mismos llegamos a la Tierra Pura ¿qué sucede entonces? ¿Nos vamos a quedar allí para siempre, en hileras, como muñecas dispuestas en las repisas de la Tierra Pura? ¿Nos limitamos a sentarnos sobre las flores del lago de los lotos que hay en esa tierra, mecidos por la brisa? En una palabra, ¿qué sucede entonces? Una antigua canción popular dice:

Rezongas: ¿después, qué?, ¿y después, qué?
Cuanto más preguntas, más necio te vuelves.

Pero la verdad es que tenemos que penetrar hasta el fondo, más allá de las palabras. Unos versos chinos dicen:

Viajando, llegarás por fin al final del río.
Sentado con paciencia, verás por fin que se forma una nube.

¿Qué sucede al final? Si no preguntamos: «¿Después, qué?, ¿después, qué?» en nuestras idas y venidas, y descansamos por fin en lo último, nos será difícil descubrir la paz duradera. Nuestras esperanzas son siempre como si deseásemos trepar a un poste de treinta metros de altura. Cuando hemos trepado hasta arriba, nos encontramos con el problema: «¿Y después, qué?»

Kusunoki Masashigè, después de su última gran batalla en Minatogawa en la que agotó sus últimos recursos, iba a matarse con su propia espada, pero algo le hizo dirigirse corriendo, con la espada todavía llena de sangre, al maestro de zen Soshun del templo de Kogonji, que estaba allí cerca y al que solía asistir en tiempos de paz. Le preguntó: «En la reunión de la

vida con la muerte, ¿qué pasa entonces?», como si dijera: «Ha llegado el último momento. Este instante en que se encuentran la vida y la muerte, ¿cómo he de recibirlo?» A lo que respondió el maestro Soshun: «Corta las dos cabezas; la espada única reluce fría sobre el cielo», como si le dijera: «Masashigè, eres un monstruo con dos cabezas sobre los hombros, la de la vida y la de la muerte. Con esa espada que llevas, corta enseguida las dos cabezas del vivir y del morir. Entonces, esa única espada brillante relucirá en el cielo.» Mashashigè no fue capaz de captar el significado, y volvió a preguntar: «¿Cuál es el final de todo?», y el maestro de zen dio un grito: «¡Katsu!»*. El héroe se inundó de sudor de la cabeza a los pies al llegarle la comprensión, y regresó al galope al campo de batalla. Es bien conocida la historia de cómo su hermano y él, después de la última batalla furiosa, y haciendo voto de regresar al servicio del bando leal durante siete vidas más, terminaron con serenidad sus vidas en la tierra y entraron en la vida eterna.

Este gran grito de «¡Katsu!», como respuesta a la pregunta de «¿Qué pasa entonces?», procede del estado en que se trascienden las palabras. Pertenece a la esfera de la comprensión de la propia naturaleza. En uno de sus sermones sobre zen, Sho-ichi habla de la comunicación viviente más allá de las palabras y de las frases. «Las sílabas sagradas de las escrituras no son simples letras, sino que son la mente verdadera de todos los seres vivos. Pueden presentar diversos símiles y palabras para el bien del que ha perdido su verdaderamente, de tal modo que se comprenda la mente verdadera y cese el engaño del ciclo del nacimiento y la muerte. Pero el que se despierta a la mente verdadera, el que regresa hasta el origen de su ser, es capaz de leer las verdaderas escrituras. Las palabras no son el

* Es un grito que se suele utilizar tradicionalmente para sacudir la mente del discípulo.

verdadero sutra. Si propugnamos que una simple recitación verbal lo es todo, ¿acaso podemos calentarnos en tiempo frío diciendo «fuego», o refrescarnos en un día caluroso diciendo «brisa»? En realidad no nos calentamos por gritar «¡fuego!», ni encontramos agua en nuestra boca por pronunciar la palabra. Estas palabras y frases son como las figuras de un cuadro. Puedes gritar toda la vida, pero así no se saciará tu hambre. Por desgracia, el hombre corriente está hundido en los engaños de la vida y la muerte, y siempre está esperando ansiosamente obtener algo de las cosas del mundo. Pero esto es la culminación de la locura.» Así explica que el único camino es la comprensión directa de la propia naturaleza.

Entre los dichos de cierto maestro antiguo figura el siguiente: «El camino no se alcanza con la atención (*yushin*), ni se podrá alcanzar por la despreocupación (*mushin*); no se alcanza por la pureza y el silencio; y participar en conceptos verbales, aunque sólo sea ligeramente, es estar a mil millas, a un millón de millas del camino.» También se dice: «El zen no son palabras ni frases. Tampoco existe un credo exclusivo para presentárselo a la gente. Bajo esta doctrina no cabe ni un pelo. Es la captación directa. Los budas de los tres mundos recogen la lengua; los grandes patriarcas se tragan las palabras.» Éste es el verdadero giro a la luz, dirigiéndola hacia dentro y percibiendo directamente la propia naturaleza. El maestro de zen Muso escribió unos versos sobre el sermón-sin-sermón del Buda, y sobre la escucha-sin-escucha de Kashyapa:

Las palabras que lo explican todo sin explicar:
Son pocos los que pueden escucharlas sin escuchar.

Es bien sabido que el devoto emperador Go-mizuno-o solía oír la Ley de boca del maestro Gudo, en el templo de Myoshinji. La habitación y el asiento que ocupaba se conservan ahora como tesoros nacionales

en el museo Shoso-in. Existe un poema de este emperador que expresa la esencia única de todas las cosas desde el punto de vista de la comprensión directa:

Todo lo que se oye con los oídos o se ve con los ojos
Es ese Uno, y no es ajeno a la Ley.

Podríamos decir que en nuestros tiempos hemos llegado a un punto muerto. A un punto muerto en la política, en la economía, en el conocimiento, en la educación; a un punto muerto también en la moral, en la virtud y en la religión. Aquello que llaman crisis no sólo afecta a nuestra economía: surge también una crisis en todos los aspectos de nuestra vida. Como consecuencia del punto muerto, parece que nos mueve la inquietud, una especie de frustración febril. ¿Cómo salir de este punto muerto? ¿Cómo librarnos de nuestra fiebre y de nuestra inquietud? Hemos llegado a un punto en que el hombre moderno, con todo su orgullo vano por las maravillas de la ciencia y con su admiración de la cultura materialista, tiene que pararse a reflexionar. La autocompasión, por grande que sea, no servirá de nada. Lo que importa es el presente: ¿qué haremos? En estos tiempos, por muy urgente que sea una cuestión, muchas personas la dejan de lado y piensan: «Bueno, vamos a dedicarnos a ganarnos la vida.» Alguien escribió unos versos que decían:

Cuando el hambre y el frío se enfrentan al amor,
Con rubor lo confieso: el hambre es más fuerte.

Es verdad: no podemos olvidarnos del estómago. Sus quejidos son fuertes, y dignos de nuestra compasión. Debemos practicar la benevolencia material y la ayuda mutua. Pero el gran error estriba en creer que todos nuestros problemas se pueden arreglar proporcionando a los demás pan y trabajo. El problema básico es que nuestra cultura actual, que sólo se concentra

en el aspecto convencional y material y pasa por alto el aspecto mental y espiritual, acaba por atarnos con nudos, e incluso nos conduce al suicidio. Como primer paso en la cuestión, permitidme que os haga una pregunta: Cuando tengáis vuestra comida y vuestros puestos de trabajo, ¿después, qué?

Un hombre normal, cuando su carácter y su inteligencia estén desarrollados de manera correcta y natural, jamás puede quedar satisfecho hasta que no alcance la convicción espiritual. Tomemos como ejemplo el control de nuestros actos. Cuando los niños pequeños van desnudos, les decimos: «Si vas así, desnudo, bajará el Hombre del Trueno y se te llevará el ombliguito.» Entonces, ellos toman sus ropas y se las ponen. Si quieren salir de casa por la noche, les hablamos de los duendes; ellos se asustan y no salen. Estas cosas no son más que supersticiones, por supuesto, pero sirven para controlar los actos de los niños pequeños. Cuando empiezan a ir a la escuela, estas cosas ya no dan resultado. Los duendes no existen, y no creen en el Hombre del Trueno. Pero cuando el maestro les riñe por algo, eso tiene un gran efecto sobre ellos. Después, llegan a la escuela de bachillerato elemental y pierden su miedo al profesor. Él no es más que un empleado de la escuela, y los alumnos creen que quizás puedan librarse de él declarándose en huelga. No obstante, aunque ya no tienen miedo al profesor, saben que un acto equivocado va en contra de la moral. Saben que es deber del hombre actuar con rectitud, y se dejan guiar por la moral y por la ética. Más adelante, se convierten en estudiantes de enseñanza secundaria o universitarios, y no se sienten satisfechos hasta que han examinado lo que queremos decir con las palabras «bueno» y «malo», y los motivos científicos y filosóficos por los que debemos ajustarnos a la ética y dejarnos guiar por la moral. Un paso más, y ponen en tela de juicio si existe alguna motivación científica o filosófica; la ética no los satisface, y se vuelven escépticos y críticos con res-

pecto a cualquier ideal. Se preocupan y se entristecen, y es fácil que pierdan toda su paz mental.

Cuando hemos avanzado poco a poco de este modo, pasando sucesivamente de lo instintivo a lo supersticioso, al sentido común, a lo científico y a lo filosófico, debemos trascender finalmente todas estas etapas y quedarnos por último en estado de veneración ante lo invisible, de asombro ante lo inaudible. Pero desde la restauración Meiji, a finales del siglo pasado, nuestra cultura se ha distanciado de esta vital enseñanza religiosa. Hoy sentimos una inquietud interior, y esta búsqueda de algo, por así llamarla, es en realidad el deseo religioso. Está claro que nuestra cultura tiene muchos defectos. Lo esencial, tanto en cuestiones religiosas como personales, es comprender el secreto espiritual de la vuelta a la esencia del alma. Debemos llevar hasta el final la pregunta «¿Y después, qué?»; debemos penetrar en lo último, y entonces podremos alcanzar la respuesta definitiva por primera vez.

Nosotros, los seres humanos, no podemos quedarnos satisfechos con el mundo instintivo, con el mundo de la superstición ni con el mundo del sentido común, ni podemos quedarnos en la ciencia ni en la filosofía. Tenemos que alcanzar el mundo de la convicción y de la realidad. No debemos dejarnos atrapar por el mundo de aquello que llaman la reputación y la fama, ni creer que el mundo de la cultura lo es todo: debemos entrar directamente en el mundo de la libertad, en el mundo de las cosas tales como son de verdad. Debemos jugar en el mundo de la comprensión directa de nuestra naturaleza verdadera. Éste es el mundo en que la verdad trasciende las palabras vanas, en que las palabras se han dejado atrás, en que, como se dice, la naturaleza propia es no-naturaleza. Éste es el mundo ideal, donde se resuelven todas las dudas, sin excepción. ¿Dónde lo buscaremos? Debemos esperar, dándonos cuenta de que la naturaleza propia es no-naturaleza.

Capítulo nueve

La puerta se abre, y la causa y el efecto son una sola cosa;
El camino transcurre recto; no doble, no triple.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS dos versos son una expresión directa de la iluminación zen, de la paz que procede de la comprensión de que la causa y el efecto son una sola cosa. Los antiguos hablaban de una red universal de la que no escapa nada, y es verdad que en el mundo no existe nada tan rígido como la ley de la causación, o del karma. Si existe una causa, el efecto es inevitable; si existe un efecto, también debe existir una causa. Dice el refrán que las semillas que no se siembran no brotan, y que no se cogen berenjenas en los melonares. El Buda enseña en el sutra: «Si quieres conocer el pasado, contempla el presente que es resultado suyo. Si quieres conocer el futuro, contempla el presente, que es su causa.» En el sutra Kegon se dice que el karma se puede ver con claridad en todo y en cada cosa.

Distinguiendo de esta manera la causa del efecto, hablando del modo habitual sobre el karma, desde el punto de vista de las distinciones, el budismo tiene la doctrina de las Seis Causas, de las Cuatro Asociaciones y de los Cinco Efectos. Lo más importante es advertir que, además de la causalidad, el budismo también enseña la asociación. El concepto del karma se completa con tres principios: causa, asociación y efecto. De una misma planta saldrán flores diferentes en función de cómo se abonen y cómo se cuiden. En este ejemplo, la planta sería la causa, el abono y los cuidados serían

la asociación, y las flores serían el efecto. En general, la asociación se cuenta como causa, y por eso hablamos de que el karma es la ley de la causalidad, la ley de causa y efecto. Normalmente, cuando distinguimos entre la causa y el efecto, los concebimos de una manera vertical, como una cuestión de tiempo, con la única diferencia de que se presentan en momentos distintos. Pero desde el punto de vista zen se pueden considerar al mismo nivel, bajo la ley del Vacío, de la Igualdad. Se consideran iguales, sin distinciones. Desde el punto de vista zen, todo absolutamente tiene su raíz en la mente, y todos los fenómenos se manifiestan en la mente; visto así, todo lo que hay en el mundo sólo tiene de hecho una existencia temporal e ilusoria; es una apariencia momentánea. Sobre esta existencia temporal e ilusoria se superpone la estructura de la causalidad, pero de hecho la causa y el efecto son una sola cosa, son lo mismo. Cuando se practica el samadhi del zen, se percibe la universalidad del cuerpo de verdad y la unicidad de la causa y el efecto; el camino no es doble ni triple: no es más que uno. Se abre el ojo capaz de percibir la causa y el efecto como una sola cosa. Desde el principio mismo ha estado allí esta unicidad de la causa y el efecto, el mundo de la iluminación, pero jamás podemos verlo con los ojos corrientes, y, por supuesto, está fuera del alcance de la ciencia o de la filosofía. Las palabras del texto: «El camino transcurre recto: no doble, no triple», proceden del sutra del Loto: «Sólo hay un camino; no es doble ni triple.» El sutra ensalza el camino único y sin igual del Loto, y el Buda enseña en él este camino único como doctrina definitiva. Aquí no se habla de «uno» en su sentido matemático, como algo opuesto a «dos» o a «tres»; se trata, simplemente, de que no existen el «dos» ni el «tres»: la causa y el efecto son todo ello una misma Igualdad.

Cuando el viento sopla con fuerza sobre el mar se levantan las olas, pero cuando se acalla el viento, ¿dónde están las olas? La masa de agua son las olas, y

la masa de las olas no es más que agua. Podemos separar las causas de los efectos durante mucho tiempo, pero no se pueden dividir en dos grupos. Cuando la causa es efecto y el efecto es causa, cuando causa y efecto son todo ello una misma Igualdad, eso demuestra que se ha alcanzado la iluminación. Es el mundo del satori. Parece como si la causa y el efecto se negaran o desaparecieran, pero no es así. En principio, los tres estados del tiempo existen como el año pasado, este año y el año que viene; como ayer, hoy y mañana; como dentro de una hora, dentro de un minuto, dentro de un segundo, así hasta el más minúsculo de los periodos de tiempo. Lo que sucede hoy es consecuencia de lo de ayer, y causa de lo de mañana. He aquí una semilla que es consecuencia de las flores del año pasado, y causa de las flores del año que viene. Una misma cosa es causa y efecto a la vez. Un hombre es padre e hijo al mismo tiempo. Se distingue el padre del hijo según la relación de causa y efecto. La mayoría de las personas se reirían si les preguntásemos qué era antes, el padre o el hijo, pero podríamos replicarles que antes de que nadie pudiera ser padre tendría que haber sido hijo; por lo tanto, el hijo debe ser la causa y el padre el efecto. Así, también podemos apreciar teóricamente la unicidad de la causa y el efecto.

La unicidad de la causa y el efecto no es una simple teoría, sino que es algo que se percibe realmente. La causa es efecto; el efecto es causa: ¡no son dos cosas distintas! Cuando podemos saber que la iluminación y el engaño son una sola cosa, cuando percibimos la no diferenciación de la causa y el efecto, entonces nada aparece oscuro a nuestra vista, y nada resulta imposible para nuestros actos. El camino transcurre recto; no es doble ni triple; la causación no se oscurece, ni nada se oscurece por la causación: en verdad, la libertad infinita aparece con claridad ante nosotros.

El hombre que ya no está controlado ni atrapado por la ley de la causalidad, ni es esclavo suyo, marcha a su

lado en vez de temerla, y sabe aprovecharla. Dicen que cuando se conoce la ley se teme, pero el que penetra hasta la verdad de las causas y los efectos, aquel para el que son una sola cosa, empieza a adorar la profundidad y la belleza de la ley. Cuanto más comprendemos la gran verdad de que el karma está en todos los mundos, cuanto más comprendemos su inflexibilidad, más nos llenamos todos de veneración. La puerta se abre, y vemos la naturaleza del karma, absoluta, que lo abarca todo, invariable. Para ordenar nuestra vida cotidiana, nada mejor que la comprensión de la ley del karma. En la obra del teatro No titulada *Aoi-no-ue* (La señora Aoi), de Zeami Motokiyo, el fantasma de la princesa Rokujo canta: «En este mundo transitorio como un relámpago no hay nadie a quien odiar, ni nadie debe compadecerse de mí. Oh, ¿cuándo me convertí en fantasma? ¿No sabía que las bondades no se hacen por el bien de los demás, y que si los demás me hacen daño seré indemnizada con toda seguridad?»

Si contemplamos la sociedad de hoy, veremos qué pocas son las personas que comprenden la ley del karma. Si el bien produjera infaliblemente el bien, y si el mal siempre fuera seguido del mal, entonces todos reconocerían la existencia de la ley. Pero ¿qué sucede cuando vemos que se produce lo contrario? Todo el mundo conoce a personas malas que no hacen más que malas obras, pero ¿acaso no prosperan?, ¿acaso no les van bien las cosas? Y ¿acaso no existen personas buenas que se dedican constantemente a hacer obras justas, y que no padecen más que mala suerte? ¿No será todo, al fin y al cabo, una cuestión de puro azar? Es muy probable que estos hechos nos hagan pararnos a pensar. Para resolver la cuestión, debemos pensar en primer lugar lo que queremos decir cuando hablamos de buena y de mala suerte. Lo que la gente suele llamar «buena suerte» puede no serlo tanto. Incluso cuando trae aparejada una felicidad temporal, ¿cuánto tiempo tarda en convertirse en dolor esa felicidad? Si

contemplamos el funcionamiento del karma en los mundos infinitos, descubrimos que jamás vacila: el bien produce bien, el mal produce mal. Vemos que un malhechor florece durante una hora y nos preguntamos si acaso sus malas obras no le están trayendo buenas consecuencias, después de todo. Pero el agua siempre fluye hacia abajo. Quizás veamos que un arroyo de montaña choca contra una roca y sale impulsado hacia arriba, y nos preguntemos: «¿No está fluyendo el agua hacia arriba?»; pero es sólo por un momento, y acaba por caer más y más, sin dejar de caer hasta que llega al mar.

Las personas que dudan de la ley del karma siempre dicen que la realidad de los hechos no concuerda con ella, y que no está demostrada en la práctica. Unos versos antiguos dicen a este respecto:

No hables de hielo y de escarcha al insecto que sólo vive un día de verano,
Ni hables del mar a la rana que vive en el pozo.

Los insectos como las luciérnagas, que nacen una calurosa mañana de verano y mueren al caer la tarde, no nos creerían si les contásemos cómo cae la nieve en invierno y cómo se endurece el agua al helarse. La rana que ha nacido en el pozo, que crece allí y que allí morirá, no estará dispuesta a escuchar relatos que le hablen del mar lejano. Su experiencia directa no justifica esas creencias, ¿no es así? No son capaces de aceptarlas porque aquello iría en contra de su experiencia. Y esta actitud no deja de ser razonable. Su experiencia, los hechos que tienen a la vista, no justifican tales creencias. Así, no debemos hablar del invierno a los insectos del verano, ni del mar a la rana del pozo; lo único que podemos hacer es compadecernos de su ignorancia.

Podría sospecharse que así es la ignorancia actual de la ley del karma, sobre todo en lo que se refiere a su

influencia sobre la conducta diaria. Unos versos antiguos dicen:

Los artesanos no saben construir un carro de fuego como los del infierno,
Pero yo he construido este ser, y voy montado en él.

La ley de la causación lo abarca todo; cada uno actúa por sí mismo y cosecha por sí mismo las consecuencias, se ata a sí mismo y se encadena a sí mismo. No tiene escapatoria. Como decía aquel personaje del *Aoi-no-ue:* «Si los demás me hacen daño, seré indemnizada con toda seguridad»: debemos comprender que todos los cambios de circunstancias están regidos por el karma. El maestro de zen Sengai, previniendo contra el egocentrismo como el gran error humano, dice:

«*En cuanto a* eso, *diría* yo...»
Sí, pero no recalques el yo:
¡Recalca a los demás, *hombre enfático!*

A la gente le gusta hablar de manera enfática: «*Yo* en su lugar...» «Lo que *yo* haría...» Que prueben a preguntar en cambio: «Si fueras *tú*, ¿qué harías?» Cuando reine este espíritu, las cosas marcharán bien en la familia y en la sociedad. Sengai enseña el secreto de la serenidad en la vida:

Cuando los veo a ellos como buenos y a mí mismo como malo,
Mis propios defectos se convierten en virtudes a sus ojos.

Pero cuando, como sucede actualmente, las personas se toman a sí mismas como modelo y han de dejar sentado que tienen la razón,

¡Como me estoy viendo a mí mismo como bueno y a ellos como malos,
Mis propias virtudes les resultan odiosas!

Y la vida se convierte en una serie de enfrentamientos.

Las escrituras dicen que el mundo es la sombra de nuestra propia mente, y antes de reñir a nuestra propia sombra por estar doblada, corrijámonos a nosotros mismos. Un poema de Takuan dice:

Lo bueno y lo malo no están en ello, sino en mi propio ser.
Cuando la forma es recta, la sombra no estará torcida.

El sutra del Seglar dice: «Si te injurian, conténte con paciencia; si te alaban, humíllate interiormente. Cuando marches por el camino, no te sientas orgulloso. Cuando veas divisiones, establece las paces entre ellas. Manifiesta las cosas buenas de los demás y disimula sus debilidades; no proclames la vergüenza de los demás.» Éstas son las cosas importantes de la vida diaria.

La cúspide de la vida espiritual debe ser una vida de gratitud, de acuerdo con la ley del karma. Supone satisfacción con el pasado, gratitud por el presente y energía espiritual para el futuro. Aquí, el pasado y el futuro no se refieren necesariamente a los nacimientos pasados o futuros. En lo que respecta al pasado, no debemos dejar de aprender de nuestros fracasos, por supuesto, ni olvidarnos de satisfacer una deuda de bondad. Pero, en general, lo pasado pasado está; es inútil lamentarse, y debemos dejar de repasarlo mentalmente una y otra vez. Debemos aceptar la ley del karma como correcta, y darnos por contentos, sin quejarnos de si merecemos o no nuestra situación actual; por el contrario, debemos sentir gratitud. Parece más bien negativo, pero en realidad se encuentra felicidad en el hecho de vivir satisfechos con las circunstancias. Recordemos varias poesías antiguas:

Si levantamos la vista, aquí o allá, todo está salpicado de estrellas.
Si siempre miramos hacia abajo, jamás habrá estrellas.

La lluvia está bien y el viento también está bien cuando nos damos cuenta
de que en esta vida no hay nada completamente bueno.

El arroyo de la montaña se convertirá en el mar al final de todo;
De momento, corre bajo las hojas caídas.

Cada uno de estos tres poemitas es instructivo a su manera.

Cuando se dice a la gente que debe vivir llena de agradecimiento, como parte de la vida espiritual, están de acuerdo siempre que las cosas les vayan bien; pero cuando las cosas se presentan en su contra constantemente, se quejan de que no es razonable esperar que se sientan agradecidos. Pero, por supuesto, un hombre que tiene prosperidad material y un cuerpo sano, y que consigue lo que quiere, se siente agradecido. Esto es natural, y no requiere ninguna espiritualidad ni disciplina. La verdadera espiritual consiste en vivir con gratitud cuando las cosas y las circunstancias están en contra nuestra. La monja Rengetsu, en una peregrinación, llegó a un pueblo a la caída del sol y pidió alojamiento para la noche, pero los del pueblo le dieron con la puerta en las narices. Tuvo que refugiarse en un jardín de cerezos en las afueras. A medianoche se despertó y vio bajo el cielo de la noche de primavera las flores de los cerezos, completamente abiertas, que se reían bajo la luna brumosa. Sobrecogida por la belleza, se levantó e hizo una reverencia hacia el pueblo:

Por su amabilidad al negarme hospedaje,
Me he encontrado bajo las flores en la noche de la luna nebulosa.

Como seres humanos que somos, a veces no podemos evitar la pena ni la hostilidad. Pero si podemos

cambiar nuestra manera de pensar y sentir gratitud, estas cosas se convierten en bendiciones y aumentan nuestra fe. Cuando podemos sentirnos satisfechos del pasado y alegrarnos con el presente, entonces recibimos la energía espiritual necesaria para trabajar por los demás, a cambio de las bendiciones recibidas. El trabajo espiritual se hace natural. Ésta es la vida de la satisfacción en los tres mundos; en otras palabras, es vivir contento con lo que sucede.

Cuando nos damos cuenta de que todo en el mundo tiene sus límites,
Entonces existe satisfacción en la más humilde choza.

El mismo pensamiento, el de que todo está limitado, nos enseña valor espiritual para las batallas de la vida, como en los versos de Kumazawa Banzan:

Que las desdichas se amontonen cada vez más:
Yo pondré a prueba los límites de mi fuerza contra ellas.

En lo que se refiere al futuro, debemos seguir adelante con serenidad y con un espíritu de gratitud:

No conocemos la lluvia y la tormenta que pueden llegar este otoño;
La tarea de hoy es limpiar de malas hierbas el arrozal.

El que puede vivir así, ya está en el paraíso de la Tierra Pura. La buena suerte y la mala suerte, la prosperidad y la desgracia: al fin y al cabo, la mente no es más que una. Como se suele decir, hay penas incluso en el palacio imperial; también hay felicidad en el que no tiene más lecho que la tierra.

En cierta ocasión, el señor Yasushina, jefe del clan Aizu, preguntó al maestro Yamazaki Ansai cuáles habían sido sus ventajas en la vida, y éste le respondió: «Han sido tres. En primer lugar, haber nacido

hombre; en segundo lugar, haber nacido entre personas educadas, donde pude aprender a leer los libros sagrados.» Antes de decir la tercera hizo una pausa, y después dijo con franqueza: «La tercera, que fue la mayor, fue haber nacido en la pobreza y no entre la nobleza.» Al señor le pareció extraña esta respuesta, pero después de interrogar al maestro, éste le explicó que el que nacía en una casa noble era criado por mujeres; sus opiniones eran acogidas con alabanzas por el séquito de aduladores, y acababa sus días como un necio. El señor se alisó la túnica y bajó la vista.

Vimalakirti, en el sutra que lleva su nombre, habla de la vida ideal en metáforas tomadas de la realidad. «La sabiduría es la madre; la acción es el padre. La madre da a luz al hijo de la luz; el padre le enseña. Todos los bodhisattvas nacen de estos dos padres. Con la alegría en la Ley como esposa, con la sinceridad como hijo, con la compasión como hija, con las pasiones mundanas como criados, y con las seis perfecciones de la entrega, la buena conducta, la paciencia, la energía, la meditación y el prajña como amigos, vive en la casa de la serenidad interior. En el jardín de lo Absoluto, los árboles de la doctrina santa producen las flores del satori y los frutos de la iluminación. El lago de la liberación no está alterado por las olas, y el agua de la meditación es pura; la fragancia del loto del corazón búdico llega lejos. Con sus parientes y sus amigos, todos disfrutan de los himnos sagrados...», y así sucesivamente.

Debemos vivir así nuestra vida diaria. Los maestros y los líderes espirituales, en concreto, no pueden conducir a los demás sin despertar ellos mismos a la luz de la unicidad de las causas y los efectos, y sin adquirir iluminación y energía espiritual. Pero, de hecho, la civilización, la educación y la religión dependen todas ellas de la mentalidad de la gente. La verdadera civilización quiere decir ver correctamente, oír correctamente y pensar correctamente.

No es una cuestión de esperar hasta que comprendamos primero todo lo relativo al Noble Sendero Óctuple, y esperar después que se desarrolle en nosotros la rectitud; la realidad es que un impulso hacia la rectitud ya es una manifestación del Noble Sendero Óctuple. Todos los seres vivos tienen capacidad para ver, oír y pensar correctamente. Todos los seres son budas desde el mismo principio, y la verdad y la sinceridad son una manifestación de su naturaleza búdica. La verdad y la sinceridad que abarcan todo el universo, cuando se manifiestan en la humanidad, aparecen como veneración hacia los dioses y los budas, como compasión universal, y en la vida cotidiana como fe. Goethe divide el respeto en cuatro aspectos: hacia los superiores, hacia los iguales, hacia los inferiores y hacia uno mismo, es decir, la dignidad. Basa su sistema de educación en estos cuatro aspectos del respeto. Goethe dice también que la fe es la consumación del conocimiento, y no su principio. Kant dice que «honor» es una palabra que sólo se utiliza en relación con los seres humanos. Pero desde el punto de vista espiritual puede tener un significado relacionado con lo sobrenatural, además de con lo natural. En el sutra del Loto se presenta el ejemplo del bodhisattva que veía por todas partes la naturaleza búdica, de modo que hacia cualquiera parte que mirase unía sus palmas en un gesto de adoración.

El santo Gyokai canta:

Recojo y guardo en mi manga como joyas
Las piedras y las tejas que me arrojan.

La veneración lleva la iluminación a la vida humana; el amor lleva bendiciones, y la fe lleva poder. La veneración, el amor y la fe: de estos tres nace la verdadera moral, y más tarde se manifiestan como la verdadera espiritualidad. Sólo de ésta puede surgir una verdadera civilización. La educación está en un estado

muy trágico hoy día, pues no se comprenden sus relaciones con la religión. Rezamos porque se abra la puerta y porque se pueda comprender la unicidad de la causa y el efecto; entonces puede transcurrir recto el camino, que no es doble ni triple. Entonces se manifestará el mundo como luz.

Capítulo diez

Tomando como forma la forma de la no-forma,
Yendo o viniendo, él siempre está en su casa.
Tomando como pensamiento el pensamiento del no-pensamiento,
Cantando y bailando, todo es la voz de la verdad.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

COMO los versos anteriores, éstos describen el estado de la comprensión. Quizás sea relativamente sencillo alcanzar el estado en que la causa y el efecto son una sola cosa; la comprensión del universo como Igualdad procede de este conocimiento que es fundamental para el hombre desde el principio. Pero lo importante es seguir adelante desde ese punto; y a través del otro conocimiento, que se manifiesta tras el satori, deberemos apreciar una vez más las diferencias de forma, y asumir la salvación de todos. No se trata únicamente de una cuestión de tener el satori y despertarse de un sueño. El objetivo es despertarse para ser activos. Es una cuestión especialmente importante, que se suele entender mal. Si se practica el zen para conseguir la comprensión teniendo como fin la propia liberación de los padecimientos del nacimiento y la muerte, del bien y el mal, entonces ése no es el zen del mahayana. El objetivo debe ser dar un salto más allá de la comprensión, o, como dice la frase zen, dar un paso más desde lo más alto del poste de treinta metros, y regresar a este mundo para tender la mano de la compasión hacia todo lo que vive. Tradicionalmente, se ha prestado gran atención a la práctica realizada *después* del satori; es lo que se llama madurar en el vientre sagrado. En este sentido, el camino que conduce hacia arriba pertenece más bien

a los medios del zen, y el camino de vuelta que baja es su fin.

Se encuentra la misma idea en la escuela de la Tierra Pura. Más arriba que aquellos que sacrifican su mérito acumulado para que otros puedan alcanzar la Tierra Pura están aquellos que, habiendo alcanzado la Tierra Pura, vuelven a nacer como seres humanos para llevar allí a otros.

Muchas personas de todo el mundo suponen que el propósito de la vida no es más que tener éxito y ganar fama para sí mismos; pero esto es un gran error. ¿Qué hacer después de eso, después de alcanzar el éxito y la fama? El problema es encontrar la meta última de la vida humana. Yo diría a los que están completamente dedicados al éxito, y más todavía a los que están a punto de alcanzarlo, a los que están en la cresta de la ola: «Si este éxito es la meta de la vida, considerad cómo tendréis que soportar después el dolor de la decadencia inevitable.»

¡No seáis demasiado orgullosos!
Pues la luna llena
Sólo dura una noche.

Debemos grabarlo en nuestro corazón. La meta de la vida humana no es aquello a lo que el mundo llama éxito. Si aprovechamos la fortaleza y la virtud que acompañan al éxito terrenal para un objetivo que trascienda el mundo, podemos alcanzar la inmortalidad. Sólo así podemos cumplir el propósito de la vida.

La esencia de la liberación suprema del sendero y de la formación zen es el samadhi del juego. Después de que se abra la puerta y de que la causa y el efecto sean una sola cosa, adoptan como forma la forma de la no-forma, y tanto cuando van como cuando vuelven, no existe lugar alguno que no sea su hogar. En primer lugar se dejan las distinciones de la ilusión para la Igualdad de la comprensión, pero después, ya

dentro de esa Igualdad, si el hombre no es capaz de advertir causas y efectos, la propia Igualdad acaba por convertirse en una ilusón. Para él es lo mismo la comida y el estiércol; se convierte en un demonio zen que se traga el cielo y la tierra. Pero si sigue adelante con la práctica de buscar el rostro primitivo, no hay peligro de que caiga en la Igualdad equivocada y puede dar un paso más desde la Igualdad, para volver de nuevo a las distinciones. Como dice el texto, toma como forma la forma de la no-forma.

En el capítulo del sutra Vimalakirti que trata de la no-dualidad, un bodhisattva llamado Vista Verdadera explica la forma y la no-forma desde el punto de vista más elevado. Algunos opinan que las afirmaciones «todas las cosas son de una forma» y «todas las cosas son de la no-forma» son completamente opuestas, pero en realidad todos los fenómenos, al no tener una naturaleza propia determinada, nacen y mueren según las asociaciones kármicas, y, por lo tanto, son esencialmente el vacío. Son informes y también tienen forma. Tienen forma por ser informes; son informes porque tienen forma: así explica la doctrina de la no-forma y de la no-limitación.

El texto habla de la forma de la no-forma. En general, en el budismo la palabra «forma» quiere decir todas las formas, todo lo que se percibe, y se nos advierte de que éstas son manifestaciones temporales de carácter ilusorio. Se clasifican en cuatro grupos: origen, continuación, cambio y destrucción; o, en lenguaje popular, nacimiento, vejez, enfermedad y muerte. El mundo y las cosas que contiene se originan primero; después continúan durante cierto tiempo; luego, cambian, y por último perecen. Así, todo atraviesa los cuatro estados entre su principio y su fin. En lo que se refiere a los seres humanos, primero nacen, después envejecen, luego caen enfermos y después mueren; de esta manera, pasan por el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. A estos estados se les llama

«forma». Todo esto es desde el punto de vista de las distinciones, y cuando se alcanza el estado de la comprensión llegamos a verlo todo ello como Igualdad, es decir, como la verdadera «no-forma». Aquí, la forma es no-forma. Pero si nos aferramos a esa misma no-forma, inevitablemente se convierte en una visión tan ilusoria como la forma misma. Es preciso dar un paso más, para que la forma vuelva a surgir de la no-forma; la forma es no-forma, y la no-forma es la forma. No es un satori de Igualdad absoluta. Por medio de la práctica de la meditación zen, podemos ir de la forma a la no-forma, y de la no-forma a la forma. El satori supremo consiste en que el estado de la no-forma, donde todo es el vacío y una sola Igualdad, sea al mismo tiempo el estado de las formas distintas, donde hay montañas y hay ríos, pero sin que nos dejemos engañar por las distinciones. Las palabras «En esa ni-una-sola-cosa hay un tesoro inagotable; hay flores, está la luna, hay torres» se refieren a la forma de la no-forma.

En este estado, el río en el valle es Su gran lengua; los colores de la montaña son Su cuerpo puro, como dice Sotoba en su poema. Cuando se da cuenta de que yendo o viniendo él siempre está en su casa, entonces no le queda ningún infierno que temer y ningún paraíso que ganar. Las montañas, los ríos, la hierba, los árboles, toda la tierra tal como es, son la Tierra Pura radiante. Las lágrimas y las sonrisas son dos manifestaciones de la voz de la verdad. Esa paz del corazón no se puede expresar con palabras; es el estado mismo del cielo.

Cuando hayamos captado la frase que habla de la forma de la no-forma, podremos entender del mismo modo lo que quiere decir cuando habla del pensamiento del no-pensamiento. Aquí, el pensamiento son todas nuestras distinciones engañosas; en otras palabras, nuestra manera de pensar equivocada. Cuando se abandona la manera de pensar equivocada se llega a la atención correcta (*shonen*), que es la palabra técnica que describe el sexto de los ocho pasos del sendero

óctuple del Buda. La atención correcta o pensamiento correcto (*shonen*) es pura, sin ninguna distracción, y por eso se llama también no-pensamiento (*munen*). Desde este no-pensamiento debemos volver a entrar en el pensamiento, pero libres ahora de la ilusión. La gente cree que el munen o no-pensamiento consiste en estar como un árbol seco, completamente desprovistos de actividad mental, pero se equivocan. El munen o no-pensamiento nunca quiere decir convertirse en una simple piedra; lo que quiere decir es permanecer en el shonen, en el pensamiento correcto o atención correcta. En ese shonen, cuando surgen los pensamientos de distinciones, «en la primavera, las flores; en el otoño, la luna; en el verano, la brisa; en el invierno, la nieve; si en la serenidad del corazón no hay apego, todas las estaciones están bien». Es libertad y beatitud; los cantos y los bailes son la voz de la verdad. Es el Samadhi del *yugè*, del juego. La palabra significa literalmente «jugar» o «divertirse», y el sentido es que, así como cuando jugamos hacemos lo que queremos, sin forzar la mente, del mismo modo este Samadhi es una acción espontánea para la liberación de todos.

Existen personas que practican un poco (y, sobre todo, las que se interesan superficialmente por el zen) y que antes de alcanzar ninguna luz espiritual saltan sin pensarlo y pronuncian grandes palabras sin sentido y frases muy bonitas. Se aficionan a todo tipo de rarezas para demostrar lo diferentes que son, y creen que el descuido y la inconstancia son libertad espiritual. Presentan el ingenio como iluminación, y la frivolidad como desapego; se especializan en hablar y en actuar como si estuvieran locos. No podemos comparar siquiera a esta compañía de bufones con aquellos que han alcanzado la iluminación espiritual y que «toman como pensamiento el pensamiento del no-pensamiento».

Hace mucho tiempo, en la China, se presentó ante el abad zen Kosen un aficionado al zen con la intención

de exhibir sus conocimientos. Haciendo un juego de palabras basado en el nombre del abad, que puede significar «harina», le preguntó: «¿Es harina de trigo o de arroz?» El abad, sin manifestar gran interés, respondió: «Pruébala y verás.» El hombre levantó la voz dando un rugido, pretendiendo imitar el grito que utilizaban algunos maestros de zen, pero el maestro se limitó a decir: «¡Qué catarro tienes! ¡Qué catarro tienes!», y le dio unas palmaditas en la espalda. También en nuestros días hay muchos como éste, llenos de ideas mal digeridas.

El maestro Rinzai nos dice que el poder espiritual consiste en ser capaces de entrar en el mundo de las formas pero sin someternos al engaño de las formas, y lo mismo sucede con los olores, con los sabores y con todo lo demás: cuando uno sabe que están vacíos todos ellos, no pueden atarle. También explica que una persona así no se quema al entrar en el fuego, ni se moja al entrar en el agua, y que si entra en el infierno es como si jugara en un jardín. Para él, cantar y bailar es la voz de la verdad; de pie o sentado, siempre está en conformidad con lo correcto: ése es el estado espiritual del verdaderamente iluminado.

El pájaro acuático no deja rastro a su paso,
Pero jamás se le olvida el camino.

Así es el Samadhi del juego, o el Samadhi de la manifestación espiritual. Todas las vidas que pueden ser llamadas verdaderamente santas son de este tipo: perfectamente armoniosas, libres de todas las restricciones; pero, al mismo tiempo, son vidas llenas de actos desinteresados que rebosan compasión.

Un gran ejemplo es la vida de Hakuin, que dominó el mundo espiritual en sus ochenta y cuatro años de vida. Con sus palabras y con su obra escrita, «entró en la ciudad con las manos abiertas» en el Samadhi del juego. Maestro de una escuela que no se basa en las

letras, era no obstante rico en palabras, y su producción literaria fue inmensa, sobre todo en el terreno de la popularización del zen. Naturalmente, dejó muchas obras técnicas, sermones, poemas e himnos, pero al mismo tiempo enseñó el Camino con canciones populares, con la conversación cotidiana, con textos escritos en lenguaje coloquial, con cantos de trabajo, con canciones del Camino, y con «canciones salvajes». Entre los textos que dejó en lenguaje popular se cuenta la propia Canción de la Meditación, una obra maestra célebre entonces y ahora. Sus pinturas fueron innumerables; muchas de ellas son extrañas según los cánones habituales, y en bastantes se desprecian absolutamente las normas establecidas, pero hoy se conservan como tesoros en muchas familias. Tenía unas dotes supremas para la enseñanza, y acudían a él en tropel discípulos de todas partes. Su tumba, en el templo de Shoinji, está rodeada de las tumbas de los discípulos que cayeron enfermos y murieron antes de concluir su formación; son varias docenas. Entre las muchas lumbreras espirituales que produjo se cuentan el abad Zuio y el abad Torei, a los que se puede llamar sus dos columnas santas. Ambos alcanzaron el Samadhi del juego y la vida iluminada: yendo o viniendo, siempre estaban en casa.

A través de las pinturas y de los textos de Hakuin podemos percibir su juego y su libertad espiritual. Tokutomi Soho dice de ellos: «Los retratos de Bodhidarma realizados por el abad Hakuin son autorretratos. Los ideogramas chinos de su caligrafía, que a veces parecen cuerdas viejas, garabatos semejantes a gusanos, o arbustos retorcidos, son representaciones de la mente. Aunque las formas sean tan diferentes, reflejan sin excepción una parte del propio abad. Podemos conocer al abad a través de la obra de su pincel, y, por otra parte, nadie que no conozca al abad es capaz de apreciar a fondo sus cuadros y sus textos.» Son unos comentarios muy penetrantes.

Hakuin dibujó un retrato de un mendigo, y junto al retrato escribió una poesía: «Sea quien sea, si de joven es un perdido, derrocha su dinero y, por último, falta a la lealtad debida a sus padres, entonces ese jovencito acabará como yo, con el estómago vacío y atormentado por el hambre. ¿Me puedes dar una perra?» Sin duda, a los vagabundos de hoy día les resultará duro oír una poesía como ésta.

En una pintura que representa a los pescadores que salen por la noche a pescar con cormoranes y que encienden una hoguera para atraer a los peces:

El fuego de los pescadores de los cormoranes es en verdad
El fuego del infierno ante ti. ¡Cuidado! ¡Cuidado!

En un cuadro que representa el martillo mágico del dios Daikoku, que otorga la prosperidad, escribió:

El martillo golpea y aparecen tesoros sin fin: ¡es mentira!
Éste es el martillo para aplastar la arrogancia de la riqueza.

Pintó un cuadro que representa a Hotei, un dios de la suerte, extendiendo una mano y diciendo: «¡Oh, jóvenes! Digáis lo que digáis, hasta que no oigáis el sonido de una sola mano no sois más que pellejos vacíos!» Aprendamos lo que aprendamos, sepamos lo que sepamos, mientras no seamos capaces de oír el sonido sin sonido del cielo y de la tierra, todo carece de sentido. Un poema en que alaba a la muñeca redonda llamada Daruma (Bodhidharma), que está lastrada de tal modo que por mucho que se haga rodar siempre queda de pie al final:

Renunciando al bien y al mal,
Siempre queda de pie al final,
el pequeño sacerdote.

En un cuadro que representa al abad Ikkyu que sostiene una calavera:

Este... es cualquiera.
¡Cuidado! ¡Cuidado!

En un cuadro en el que aparece Hotei y otro de los dioses de la suerte sirviendo vino de arroz:

¡Felicidad! ¡Sentarse recostado
Contra la columna
Con amigos amables,
Y oír el chocar de las copas!

¡Cuánto sentimiento humano hay en este poema! Un hombre escribió unos versos poniendo en duda que existiera otro mundo después de éste, y Hakuin le respondió con otros versos:

¿Existe el otro mundo, o no?
Sí que es un laberinto.
Nadie lo sabe sino el que lo pregunta. ¡Ve a buscarle!

(Has vivido antes, y esto es la vida tras la muerte.) ¿Quién si no podrá decidir la cuestión? Ésta es su contrapregunta.

Un poema sobre el dolor de la separación:
Ya en la primera reunión se encuentra la separación futura.
¡Ojalá se quedara siempre algo con nosotros como una sombra

Se pregunta: ¿Qué hay que podamos conservar con nosotros para siempre sin perderlo nunca? El poema dedicado a un cazo para servir el té dice así:

Atraviesa los infiernos fríos y los infiernos ardientes,
pero no tiene mente y no sufre:
¡El cazo del té!

Ésta es la gran meditación zen: «Cuando cesa el funcionamiento de la mente, el fuego mismo es frío.» A la

discípula O-san le envió un dibujo que representaba un matamoscas *hossu (ver figura 4)* y una escoba, acompañado del siguiente poema chino:

¡Los tres sabios y su tigre duermen juntos,
Y roncan como el trueno!
Al oírles, se abre la comprensión;
Regresan Kanzan y Jittoku.

(Kanzan y Jittoku son dos de los tres célebres sabios salvajes a los que se refiere el poema.) Ella respondió así:

La escoba para barrer las espinas del pensamiento terrenal equivocado:
¡Nadie podrá compararse con Hakuin de Harajuku!

Existen unas adivinanzas infantiles tituladas «La casa del jefe del pueblo, su fortuna y su linaje»:

¿Quién se parece al trabajo del carpintero honrado?
El jefe del pueblo. ¿Por qué?
Porque recorta el mura (mura *quiere decir «irregularidad» y «pueblo»).*

Y ¿qué es como una fruta madura en lo profundo e las montañas?
La casa de ese jefe. ¿Por qué?
Porque perece por completo y se pierde en el olvido.

Si la gente se tomara en serio estas canciones, quedaría asegurada la prosperidad de su familia. No sólo se pueden aplicar a aquel viejo jefe del pueblo.

En su retrato del dios Daikoku (dios de la suerte, cuyo nombre también quiere decir «negro»), escribió:

Es corto de estatura
Es negro de color,
Pero ¡qué conmovedora es su cara sonriente!

Y es verdad. Pintó un cuadro que representa a unos ratones que meditan alrededor de un maestro humano, y en él escribió:

El maestro de los ratones levantó un día un mazo y predicó su sermón:
«¡Que asome un gato la cabeza, y daré un golpe a la cabeza del gato.»

En la inspiración creativa de Hakuin el maestro de zen se convierte en un maestro de ratones, y la llegada de la iluminación se traslada a la cabeza del gato. También tiene un cuadro en que unos ratones luchan entre sí; en él escribió:

En el pecho de cada uno de nosotros
Están dos ratones, uno negro y otro blanco.
El blanco es el de las obras blancas y el de la mente correcta,
El negro es el de las obras negras y los pensamientos malvados.
El blanco y el negro siempre están forcejeando
Como dos luchadores.
Si vence el blanco, ¡qué nobleza!
Toda la adversidad se convierte en buena suerte;
Las obras correctas, las diez virtudes, todas son suyas;
Los tres cuerpos y las cuatro sabidurías [del Buda] *están aseguradas.*
Si vence el negro, ¡qué bajeza!
Toda la fortuna se convierte en ponzoña;
Las semillas de la sabiduría prajña se muelen y se destruyen;
El fruto sagrado del bodhi se consume por completo.
Por un solo pensamiento equivocado
Nos merecemos sufrimientos incontables e inacabables.
No sólo es daño para esta vida:
También sufrimos estúpidamente en largas vidas futuras.
Como fantasmas, como bestias, como bueyes y caballos sufriremos,

Aunque el dios de la suerte se llama Negro,
Odia lo negro. ¡Tened cuidado, oh gentes!

En un retrato de Bodhidharma:

Viajando por Gi y Ryo, en la China,
Transmitiste el Sello del Corazón;
Jugando en Kay y Shinano, en el Japón,
He envilecido tu zen.
La doctrina que trajiste del este
Se ha dispersado como el polvo;
Tus hijos espirituales del Mar Oriental
Se disuelven como la sal en el agua.

Hakuin trazó a pincel el ideograma chino que quiere decir «muerte» sobre un rollo de papel colgado en la pared, y escribió junto a él un poema:

¡Oh jóvenes, si la muerte es odiosa, morid ahora!
Muriendo esta vez, no volveréis a morir.
La pena y la amargura de este mundo se convertirán en felicidad.
Os llaman samuráis. ¿No deberéis estar dispuestos a la muerte?
A pesar de las palabras valientes, el samuray que no ha muerto esta vez
Huirá o se esconderá cuando llegue el momento decisivo.
El señor feudal os da ropas de seda y arroz blanco
Para poder confiar en vosotros en ese momento.
Hasta una espada forjada por un maestro espadero es inútil
Si el samuray no sabe que la tiene; es como si la llevara una comadre.
Al que ha muerto una vez en las profundidades del ombligo
La lanza del maestro lancero no puede tocarle.
Para el que muere mientras cumple su deber todavía vivo
No es nada la flecha del maestro arquero.
El samuray que ha sucumbido en la profundidad del círculo del ombligo

No encuentra enemigo en todo el mundo.
Tíralo todo, muere y verás
Al dios de la muerte y a sus demonios, asombrados.
El el campo del elixir en el ombligo, medita sobre el Señor de la mente, y verás
En seguida que todo es perfección, paraíso vivo.
Aunque uno sepa permanecer firme en la virtud,
Si no sabe meditar, todavía no ha alcanzado la meta.
La meditación es el secrëto más profundo del camino del caballero;
Mientras vivas, practica la meditación.
No sólo medites escondido en un rincón oscuro:
Medita siempre, de pie, sentado, moviéndote y en reposo.
Cuando tu meditación continúe en la vela y en el sueño,
O aunque estés en el mismo cielo.
Después de practicar durante treinta o cuarenta años
Podemos saber que hemos meditado un poco.
Aunque uno se jacte: «He muerto», si manifiesta egocentrismo, todavía no está iluminado.
Lealtad hacia los superiores, amor y veneración hacia los padres.
Aunque uno se jacte: «Estoy iluminado», si es despiadado con los seres vivos,
Cae al mundo de los demonios: eso dice la palabra sagrada de Kasuga.

Hemos contemplado uno de los aspectos del Samadhi del juego; su gusto debe ser saboreado con tranquilidad. Hemos visto cómo el juego dichoso es por sí mismo una gran enseñanza y una iluminación. También nosotros debemos cumplir nuestros deberes cotidianos dentro del Samadhi del juego, con beatitud y con intrepidez; así, nuestra vida será una aportación directa a la sociedad y a la nación.

Capítulo once

Ancho es el cielo del samadhi ilimitado;
Brillante es la luna llena de la sabiduría cuádruple.

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

ESTOS dos versos expresan la iluminación y la perfección de la sabiduría cuádruple. Aparecen las palabras «el samadhi ilimitado». La palabra *samadhi* es sánscrita, y se puede traducir como «pensamiento correcto», y, algunas veces, como «regularidad», en el sentido de que se trata de un estado en que la mente es una e inalterada, sin pensamientos que la distraigan. «Ilimitado» (*mugè*) quiere decir sin límites, sin estar obstruido por nada, con libertad absoluta. Estos versos se leen como una continuación de los versos anteriores que hablan de la forma de la no-forma y del pensamiento del no-pensamiento. Sobre la superficie de un espejo, lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo favorable y lo contrario, absolutamente todos los mundos se ven como el mismo. Por eso se dice que todos los objetos se reflejan en el propio ser y que el propio ser se refleja a su vez en los objetos, como dos espejos dispuestos uno frente al otro sin nada entre ellos. El cielo de la libertad del samadhi ilimitado se extiende por abajo y por arriba, por todos los lados, y en él la luna llena de la sabiduría cuádruple brilla radiante con todo su esplendor. Las cuatro sabidurías son las siguientes: la sabiduría del espejo, la sabiduría de la Igualdad, la sabiduría de la visión espiritual, y la sabiduría del perfeccionamiento. La sabiduría del espejo es aquella en la que se transforma

la conciencia octava, o de «almacenamiento», en la que están latentes las semillas de los defectos y de los pecados. La sabiduría de la Igualdad es la transformación de la séptima conciencia, o centro del pensamiento. La sabiduría de la visión espiritual es la transformación de la séptima conciencia o centro de los sentidos; y la sabiduría del perfeccionamiento es la transformación de la conciencia quíntuple de los sentidos. (La psicología budista clásica establece esta división de ocho conciencias.)

Expondremos muy brevemente la doctrina: en la sabiduría del espejo se reflejan, como en un gran espejo, todos los objetos, perfectos y sin defectos. Después, por la sabiduría de la Igualdad, se abandonan las distinciones entre el propio ser y los demás, entre esto y aquello, y se contemplan como una misma cosa; se dejan las distinciones y se comprende la Igualdad. La compasión suprema nace de esta visión de la Igualdad universal. La sabiduría de la visión espiritual lo ve todo correctamente y con amor, en sí mismo y en sus relaciones mutuas; esta sabiduría, que es un depósito de todas las buenas cualidades, ilumina a los seres vivos y pone fin a sus engaños. La cuarta sabiduría es aquella por la que se hace todo lo que hay que hacer, y es la que lo conduce a su perfección; realiza actos por el bien de todos, y se manifiesta diversamente como cuerpo de manifestación del Buda.

Las cuatro sabidurías son el fruto de la budidad, y en ellas se manifiesta plenamente la acción del Buda. Como gran Espejo que todo lo ilumina, no existe lugar donde no llegue; como lo ve todo con claridad a la luz de la Igualdad, su visión espiritual no se engaña nunca; y con su gran compasión lleva hasta la perfección a todos los candidatos a la perfección. La manifestación de los tres cuerpos del Buda es la aplicación de la sabiduría cuádruple. El cuerpo dhármico está relacionado con la verdad; el cuerpo de la beatitud, con la sabiduría, y el cuerpo de la manifestación, con la acción. Los

Cinco Estados de los que habla la escuela Soto, los Cuatro de la escuela Rinzai, no son a su vez más que la aplicación práctica de la sabiduría cuádruple.

Podría suponerse que la sabiduría, o los tres cuerpos, está reservada para los budas; pero esto no es así. El maestro de zen Rinzai dice: «Si no deseas separarte de los budas ni de los patriarcas, entonces limítate a dejar de mirar hacia fuera. Cuando el pensamiento de tu mente sea la luz de la pureza, ése será el cuerpo de la verdad en ti. Cuando el pensamiento de tu mente sea la luz de la no-distinción, ése es el cuerpo de la beatitud en ti. Cuando el pensamiento en tu mente sea la luz de la no diferenciación, ése es el cuerpo de la manifestación en ti. Estos tres cuerpos eres tú, que ahora estás ante mí escuchándome.»

El estado alcanzado por la meditación zen, donde por el poder del samadhi ilimitado aparecen la sabiduría cuádruple y los tres cuerpos del Buda, se comparan con el cielo y con la luna. Ancho es el cielo del samadhi, y brillante es la luna de la sabiduría cuádruple: la doctrina se expresa en términos poéticos. No es necesario aclarar que no se refiere simplemente a algún mundo lejano de los budas; jamás debemos olvidar que se está hablando verdaderamente de lo próximo a nosotros, de nuestra propia mente. Hakuin siempre enseña desde el punto de partida que «todos los seres son budas desde el principio mismo». Los comentarios sobre la formación en el zen no deben consistir en enhebrar una sarta inútil de palabras: deben relacionarse con nuestro progreso espiritual práctico. De lo contrario, es dudoso que se alcance ninguna paz verdadera. En resumen: debemos penetrar con nuestra visión hasta la esencia de la mente, debemos sacar a relucir al máximo la luz espiritual de la mente y los actos espirituales de la mente, sin restricción. El mundo que aparece entonces no es el mundo tal como lo vemos con nuestra pequeña sabiduría y con nuestra visión limitada: es perfecto y sin restricciones, sin «yo»

y sin cuerpo. Ese mundo sin el «yo» limitado es el ideal último. Un autor antiguo canta:

Tira la mente pequeña que se llama el yo, y mira:
No hay límites en los tres mil mundos.
El techo de mi casa es azul, y su alfombra es la tierra;
El sol y la luna son sus lámparas, y su escoba es el viento.

El cielo del samadhi y la luna de la sabiduría deben manifestarse en la vida diaria. He aquí unos versos de un gran personaje de la antigüedad:

No hay lugar donde no lleguen los rayos de la luna,
Pero su brillo reside en el corazón del espectador.

Lo importante es el corazón del espectador. El no-yo es el Gran Yo, y la actualización del mundo del no-yo debe ser el ideal supremo de la humanidad. La vida entera del maestro de zen Hakuin se dedicó únicamente a esto.

Un relato bien conocido cuenta algo que le sucedió cuando vivía en el templo de Shoinji. Una muchacha de la congregación se quedó embarazada. Su padre, severo, intentó obligarla a que declarara el nombre de su amante, y al fin, pensando que así podría escaparse del castigo, ella le dijo: «Es el maestro de zen Hakuin.» El padre no dijo más; pero cuando llegó el tiempo y nació el niño, lo llevó inmediatamente ante él y lo arrojó al suelo. «Parece ser que éste es tu hijo.» Y a la vergüenza del caso le sumó todos los insultos y burlas posibles. El maestro de zen no dijo más que: «Oh, ¿es así?», y tomó al niño entre sus brazos. Desde entonces, en los días de lluvia y en las noches de tormenta iba por las casas vecinas a pedir leche. Siempre llevaba consigo al niño, envuelto en la manga de su túnica harapienta. ¡Qué bajo había caído aquél al que habían considerado un Buda viviente, al que habían adorado como a un nuevo Shakyamuni! Muchos de los discí-

pulos que habían acudido a él en tropel se volvieron en su contra y le abandonaron. El maestro siguió sin decir una palabra. Mientras tanto, la madre descubrió que era incapaz de soportar el sufrimiento de la separación de su hijo, y además empezó a temer las consecuencias en la otra vida de lo que había hecho. Confesó el nombre del verdadero padre del niño. El padre de ella, que tenía un concepto rígido de la virtud, estuvo a punto de enloquecer de miedo. Corrió a Hakuin y se postró ante él, suplicándole una y otra vez su perdón. También en esta ocasión, el maestro de zen se limitó a decir: «Oh, ¿es así?», y le entregó al niño. En cuanto se difundió por el mundo la verdad, la fama espiritual del maestro se hizo cien veces mayor de lo que había sido antes.

En este relato se ha basado una obra de teatro, así como diversas canciones. Pero ¿y si nos sucediera a nosotros una cosa así? Algunos protestarán: «Bueno, eso sucedió en la antigüedad, pero ahora no podría suceder. Si nos comportásemos así, tendríamos que abrir un orfanato...» Otros manifestarán su simpatía y su profunda admiración: ¡ayudar a los demás y ganar fama propia al mismo tiempo! Les gustaría imitar al maestro de zen; quizás tengan ya preparada la túnica harapienta. Pero después pensarán que en la actualidad las autoridades no permitirían entregar a otro un niño de esa manera. De modo que, después de todo, no son necesarias ni nuestra simpatía ni la túnica harapienta.

La verdadera intención del relato es mostrar el gran espíritu de no-egocentrismo del maestro de zen. Deberíamos intentar sondear el espíritu de esta actitud. En nuestras vidas somos demasiado estrechos, estamos demasiado presos de nuestras ideas del «yo» y de «lo mío». ¿Acaso no nos dejamos llevar siempre por el amor y por el odio, afligiéndonos y atormentándonos a nosotros mismos? Deberíamos probar el modo en que la luna de la sabiduría cuádruple disipa las nubes

negras del engaño egocéntrico, de tal modo que dejamos de estar perdidos en el mundo del camino correcto y del camino incorrecto.

En la obra del teatro No titulada *Semimaru*, la hermana de Semimaru es una loca que vaga con el pelo enredado y de punta, y que canta una canción sobre lo correcto y lo incorrecto: «Soy la tercera hija de la casa imperial, y me llamo Pelo-de-punta. Nací princesa: ¿a qué karma se debe esto? En mi mente reina loca confusión; soy una loca de los lugares remotos y de las tierras fronterizas, y mi pelo verde crece hacia el cielo. Por mucho que lo peino, no se baja.» Sacude el pelo mientras canta, y, mientras hace locuras, los niños la siguen, riéndose y burlándose de ella. Ella se vuelve, y tranquilizándose un momento les riñe: «¿Por qué se ríen los niños? ¿Es que es gracioso mi pelo, que crece al revés? En verdad que las cosas que están al revés son graciosas, pero reírse de mí es hacer las cosas al revés, más al revés que mi pelo.» Vuelve a cantar: «¡Qué extraño! ¡Qué extraño es el mundo ante los ojos de las personas! Las semillas enterradas se alzan como ramas de mil bosques; la luna que viaja por el cielo se refleja hundida en la profundidad de las diez mil aguas. Veo que estas cosas son correctas, pero digo que están al revés. Yo soy una princesa, pero he bajado entre la gente común; mi pelo que crece hacia arriba está bañado del rocío de las estrellas. ¿Cómo es que dicen que una cosa está bien y otra está al revés? ¡Qué extraño!» Así canta la loca, y en verdad que es extraño. Debemos terminar nuestros padecimientos en el laberinto del camino correcto y del camino incorrecto y ver a fondo con claridad. Estamos contentos cuando las cosas nos marchan bien, y estamos resentidos cuando marchan mal; unas veces reímos, y otras lloramos. Pero para comprender lo que es verdaderamente correcto y lo que es verdaderamente incorrecto, debemos penetrar hasta la verdad de lo correcto y de lo incorrecto. Cuando así lo hacemos, renunciando a

nuestra pequeña sabiduría y a nuestra visión estrecha, y a aferrarnos a los engaños, no nos dejaremos atrapar por ninguna situación; podremos brillar a través de todas ellas y obrar libremente con una seguridad inquebrantable.

El viento sopla, pero la luna en el cielo no tiembla;
La nieve se amontona, pero no puede romper el pino resguardado por las rocas.

Con una seguridad inquebrantable, la visión correcta y la atención correcta aparecen de manera natural. El sutra Shrimaladevi dice: «Cuando hay fe en las palabras del Buda, surgen los conceptos de eternidad, beatitud, propio ser y pureza. Entonces no hay pensamientos opuestos, y esto es lo que se llama visión correcta. ¿Por qué es esto así? Porque el cuerpo de verdad del Buda es la perfección de la eternidad, la perfección de la beatitud, la perfección del propio ser, la perfección de la pureza, y el despertar al cuerpo de verdad es lo que se llama la visión correcta.» Con la visión correcta aparece la atención correcta del iluminado.

Otro sutra dice: «El bodhisattva no atiende a otras cosas, sólo al propio ser. ¿Por qué es esto así? Porque la conciencia de su propia mente es la conciencia de la mente de todos. Cuando está libre de la ira en su propia mente, está libre de la ira en todas las mentes. Cuando está libre de la necedad en su propia mente, está libre de la necedad en todas. En este sentido, se le llama omnisciente.» Vimalakirti sabía que no existen el nacimiento, la vejez, la enfermedad ni la muerte, pero por el bien de los seres vivos dio muestras de padecer una enfermedad, para demostrar que cuando existe la enfermedad en alguien, la enfermedad está en el bodhisattva, por la unidad y armonía que existe entre ellos.

En la China, en tiempos antiguos, el abad Hojo preguntó al famoso Baso: «¿Qué es el Buda?» Baso res-

pondió al instante: «La mente, el Buda.» El abad Hojo había practicado durante muchos años, pero le pareció que esto derribaba un bloqueo en su mente, y alcanzó inmediatamente una gran comprensión. Se dirigió a la montaña del Melocotonero, donde construyó una ermita. Baso, al enterarse, le envió a un monje que le preguntó: —¿Qué has alcanzado del maestro para que hayas venido aquí y vivas así en la montaña?

—Me dijo: «la mente, el Buda» —respondió Hojo—. Lo alcancé, y ahora vivo aquí en la montaña del Melocotonero.

—¿Sabes que el maestro predica desde hace poco un budismo diferente? —le preguntó el monje.

—¿Qué es lo que ha cambiado? —preguntó el abad. El monje respondió:

—El maestro enseña ahora: «No mente, no Buda.»

—¡El viejo maestro! —gritó Hojo—. ¡Siempre asombrando a la gente! Pero aunque se haya pasado a «no mente, no Buda», para mí siempre será «la mente, el Buda» —concluyó en voz baja.

El monje regresó y refirió todo esto a Baso, que comentó: «Los melocotones están maduros.» Nuestra seguridad, nuestra visión espiritual, deben ser así.

El estado espiritual del samadhi y de la sabiduría se reflejan muy claramente en la vida cotidiana como indiferencia ante la vida y la muerte. El que conoce la verdad sobre ellas está libre de ambas. El maestro de zen Sengai pintó un cuadro que representaba su propio tránsito al Nirvana, como las famosas pinturas que representan la transición del Buda al Nirvana, rodeado de seguidores que lloran. Sengai infundió profundamente en su pintura el espíritu de la vida diaria, pues los arrozales y los rábanos se suman al llanto. De la rama de un pino penden un haz de paja y el poema de despedida:

¿Qué cae de la rama del pino?
¡Sopa de judías!

Significa que el haz contiene una jarra de su sopa favorita, la de judías, que también es purgante. Cuando los discípulos de Sengai solicitaron a éste (que se encontraba en su lecho de muerte) que dictase sus últimas palabras, como es tradicional, él escribió: «No quiero morir.» A ellos no les pareció que estas palabras estuvieran nada bien, y volvieron a solicitárselo. Esta vez, él escribió: «Es verdad: no quiero morir.» No querer morir, aferrarse a la vida, o tener una compasión sin límites: el sentimiento humano no fingido es correcto, y no permite especulaciones sobre ninguna otra cosa.

Cuando viene, sabe de dónde viene.
Cuando va, sabe adónde va.
Pero cuando se aferra firmemente al borde de un precipicio
Entre las nubes espesas, no sabe dónde está.

A Dokuon, que fue abad del templo de Shokikuji a finales del siglo pasado, un visitante le pidió un poema de despedida de los que se escriben antes de morir. Él dijo: «No escribiré un poema de despedida. Porque no me gusta morir.» Y no lo escribió jamás. Es interesante comparar este caso con el del abad Sengai.

Contemporáneo de Dokuon fue Tekisui, del templo de Tenryuji, que dejó este poema de despedida:

Yo, inutil para el mundo; el mundo, inutil para mí.
El gran universo, una semilla de mostaza; el monte Sumeru, en la palma de la mano.
¡Oh, este seguidor del Camino! Si no está loco, es un estúpido.

Muso Kokushi expresó su comprensión, trascendiendo el nacimiento y la muerte, con este poema:

Puesto que nada ha adquirido su existencia de ninguna parte,
¿Por qué lamentarse ante su regreso?

El fiel ministro Fujifusa, que llevaba a cuestas al emperador fugitivo Go-daigo, llegó al monte Kasagi. El señor y el súbdito, que se morían de hambre, pensaron en refugiarse bajo un pino durante la noche tormentosa. Pero cayó el rocío del pino y empapó la túnica del emperador, y el ministro, llorando de pena ante el aprieto de su amo, juntó las manos y compuso un poema:

¿Qué puedo hacer? Busque cobijo, pero incluso aquí
Tenemos mojadas de rocío las mangas.

Este ministro noble y fiel ingresó más tarde en el templo de Myoshinji, y después de muchos años de dura formación meditando sobre la Perfección Primitiva alcanzó la gran comprensión, y llegó por último a ser abad. En el mundo, fue un gran ministro que trabajó por el bien de su señor y de su país; como gran maestro de zen, trabajó para la salvación de todo el mundo.

La actividad de la comprensión es la no-actividad; el trabajo es el no-trabajo; no es más que una manifestación de la luz. Un poema del maestro Dogen dice:

Nunca piensa en proteger los pequeños arrozales,
Pero no falla: el espantapájaros.

Una canción antigua dice:

No para el espectador florece el cerezo
En las montañas profundas por la sinceridad de su corazón.

La gran actividad se produce cuando el mundo y el propio ser se convierten en una sola cosa, cuando se ve que todas las cosas y el propio ser tienen el mismo origen. Desde ese estado de comprensión se vuelve a dirigir la luz hacia donde está él. Entonces, cada movimiento de su mano, cada paso de su pie, espiritualiza

lo que encuentra; hace un uso espiritual de cada suceso y de cada cosa. Antes y después de su pisada nace el aliento de la santidad.

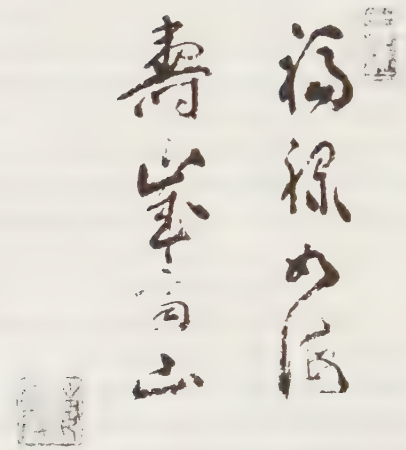
El verde del sauce es la forma grácil de Kannon;
El viento en los pinos es el sermón de la salvación.

En la puerta principal, el verde del sauce expresa la gracia del bodhisattva Kannon; detrás del templo, el susurro de los pinos es la voz del sermón.

El antiguo pino declara el prajña;
El pájaro silencioso conoce lo absoluto.

En verdad que el antiguo pino pronuncia las palabras sagradas de las escrituras místicas del prajña; el pájaro, inmóvil en su rama, guarda el secreto de lo absoluto. Cuando las flores son rojas y los sauces son verdes tales como son, éste es el estado milagroso, la manifestación de lo absoluto espiritual. Milagroso pero no milagroso, espiritual pero no espiritual: pues, cuando todo es sagrado, no existe nada en especial que se pueda llamar sagrado. Es el mundo como es, el mundo de la Talidad (*tathata*). Cuando el cielo del samadhi se abre, la verdad y el camino están ante nuestros ojos, están bajo nuestros pies. Por decirlo de una manera algo más directa, el cielo y la tierra están en el propio ser; todo está impregnado del propio ser. La luna de la sabiduría cuádruple lo ilumina todo, sin dejar rincones a oscuras. Lo que se llama comprensión, lo que se llama ilusión, no es más que tener esto o no tenerlo. Ser sabios o ser ignorantes no consiste más que en tenerlo y usarlo o no.

El modo moderno de abordarlo todo es investigarlo por medio del análisis y de la disección; pero, en vez de ello, se destruye la vida del ser en cuestión. Así, mientras hablan de construcción, lo que hacen conduce a la destrucción. En uno de los ensayos de Hatoshu,



11. FUKUROKUJU, DIOS DE LA BUENA SUERTE Y DE LA LONGEVIDAD, POR OKA KYUGAKU.
«Buena suerte profunda como el mar;
Bendiciones acumuladas como una montaña.» (Ver las página 224.)

éste cuenta que un hombre así fue despojando sucesivamente a un cebollino de sus pieles, hasta que al final no le quedó nada. «Sólo hay piel; no existe un verdadero cebollino», fue su conclusión. Vale la pena recordarlo. Al quitar las pieles, estaba destruyendo el ser mismo y despojándolo de su vida. Si en vez de ello lo hubiera plantado, habría existido algo. Habría existido vida; habrían crecido tallos y habría florecido.

El maestro de zen Rinzai dice: «Cuando él es siempre el señor, inmediatamente todo es la Verdad, y no hay esclavo. Cuando se convierte en señor, todo lo que le rodea cobra vida. El sendero vivo hacia la Budidad y la liberación consiste en adoptar siempre la posición del ser, consiste en ser siempre y en todas partes el señor y el amo, en concentrarse sobre dónde se está y en dar vida a lo que se tiene delante.»

Hablar del samadhi o de la sabiduría mientras se tejen utopías o fantasías en un mundo de sueños supone acabar como un sonámbulo. El zen nos advierte que siempre dirijamos nuestra luz sobre el lugar donde estamos. El santo Jiun solía decir: «Satisfecho con el día, y satisfecho con el lugar donde está, el hombre superior actúa y manifiesta su grandeza.» Si cada uno aporta a su tarea este gran espíritu y este sentimiento, en su propio terreno, los entornos se rectificarán por sí mismos, y la prosperidad llegará paso a paso. Todos los días son un buen día; la Tierra Pura manifiesta su gloria en todas partes; la luz del Buda aparece en la tierra sobre la que estamos (*ver la figura 11*). Seremos bendecidos con el éxito verdadero y con la paz duradera. Hakuin dedicó toda su vida a dirigir la luz sobre el lugar donde estaba. Su fruto es el ancho cielo del samadhi y la gloria de la luna brillante de la sabiduría.

Capítulo doce

¿Qué le queda por buscar? Tiene claro ante él el nirvana;
Este mismo lugar, el paraíso del Loto; este mismo cuerpo, el cuerpo del Buda

LA CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN

CON estos versos que expresan la cúspide de la meditación concluye la Canción de la Meditación. Después de alcanzar la gran libertad del samadhi ilimitado y la sabiduría de la budidad, no queda nada más que buscar. Antes de que se manifestara el nirvana, mientras no se abandonó la visión de las distinciones ilusorias, quedaba por buscar el Buda y quedaban por rechazar las pasiones. Pero, después de la comprensión, no hay bodhi que buscar ni pasiones que cortar. Los tres mil universos son suyos; no necesita salir del samsara; no necesita rezar por el bodhi. Dice Rinzai en un sermón: «Mientras el hombre que se dedica a las prácticas siga teniendo objetivos, vuelve a quedar atado por esos objetivos, y al final no puede alcanzar lo que de hecho es fácil de alcanzar. Tengo para mí que no hay nada en absoluto que buscar. Una vez sentado sobre la budidad del cuerpo de la beatitud y del cuerpo de la manifestación, la culminación de las diez etapas del bodhisattva no es más que una impostura, y el logro del grado de iluminación-de-la-igualdad o de la iluminación-de-la-santidad son unos grilletes de hierro. Los que sueñan con esos estados no pueden alcanzar la budidad. En lo que se refiere a la eminencia de los *arhat* y del Buda Pratyeka (que buscan la iluminación únicamente para sí mismos), es como un montón de estiércol.» Con estas palabras tan

extremadas manifiesta su opinión. Como dice la Canción, cuando se manifiesta el nirvana el mundo es el paraíso del Loto, y cuando no se manifiesta se presentan obstáculos de todo tipo. El que busca al Buda es atrapado por ese Buda y no alcanza la comprensión; el que busca la comprensión es atrapado por esa comprensión y no alcanza la budidad. Pero si es un verdadero seguidor del Camino, en virtud de su meditación zen se le revela el nirvana en ese momento y en ese lugar. Entonces va desgastando el karma antiguo, dejándose llevar por la corriente, poniéndose la ropa que le caiga entre las manos; cuando tiene que marchar, simplemente marcha, y cuando tiene que sentarse simplemente se sienta, sin albergar en su mente el más mínimo pensamiento de esperanza de la budidad, y sin buscar nada. De hecho, no existe nada tan grande como este tomar o no tomar, nada tan noble como la búsqueda de la no-búsqueda.

Hace mucho tiempo, en la China, solía verse el maestro de zen Obaku, que había alcanzado la más alta cumbre espiritual, venerando constantemente al Buda con gran devoción. A cierto discípulo le asaltó una duda, y le preguntó:

—¿Pides algo al Buda, o buscas algo relacionado con la Verdad?

—No tengo nada que pedir al Buda —respondió el maestro—, ni que buscar acerca de la Verdad.

—Entonces, ¿por qué le veneras? —volvió a preguntar el discípulo.

—Simplemente, venero —dijo el maestro.

Ésta es la gran devoción. Inclinar la cabeza ante alguien, la cabeza en la que se esconde un motivo oculto, no es nada. Tampoco significa nada la reverencia que hacemos cuando nos encontramos con un conocido. Pero «simplemente, venerar»... ¡eso es ver la verdad! La culminación de la grandeza es el acto basado en la visión de la verdad. Un poema de Gudo Kokushi dice:

Desde el principio mismo, la verdad del Buda no tiene nada de ajena:
Tomar té, comer arroz y ponernos la ropa.

Para el grande cuyas acciones estén desprovistas de la búsqueda de nada, marchar y quedarse, estar sentado y estar tumbado, todo ello se convierte en la verdad del Buda, en la actividad del Buda y en la conducta del Buda. Así, dice un autor antiguo: «Si realiza actos para alcanzar al Buda, el propio Buda se convierte en la insignia de este samsara.» Se cuenta que el necio Yajnadatta creyó que había perdido la cabeza cuando se apartó del espejo y ya no la vio reflejada. Cuando la mente descansa de su búsqueda, ésa es la paz, ésa es la serenidad del nirvana. Cuando se abre el ojo de la comprensión y existe una seguridad verdadera, esta misma tierra es el paraíso del Loto, este mismo cuerpo es el Buda, y no es necesario ir a ninguna otra parte. Sin dar un solo paso hacia un cielo que esté más allá, se descubre el paraíso del Loto, el cielo de la Tierra Pura, aquí y ahora. Es un mundo de luz. No es que queramos negar con esto la existencia del paraíso de la Tierra Pura en el oeste. La Tierra Pura lo abarca todo; es universal; está aquí y allá. Con la revelación del nirvana, el lugar donde está cada uno se convierte en la Tierra Pura, y el cuerpo se convierte en el Buda. Una antigua canción es interesante:

No hay paraíso en el este, no hay paraíso en el oeste.
Busca por el camino por el que viniste. Todos están dentro de ti.

La Tierra Pura no es diferente de este cuerpo, y su Buda no es otro que esta mente. Cuando alcanzamos lo que se llama la Tierra Pura de la conciencia única, el Buda Amitabha del propio ser, vemos la naturaleza y nos convertimos en Buda. El maestro de zen Munan dice en uno de sus sermones: «La gran decisión de

retirarse a las montañas es una noble aspiración. No la abandones. Pero aunque uno llegue a lo más profundo de las montañas, no estará fuera del mundo transitorio, y si todavía no ha cambiado su mente, ¿de qué le servirá cambiar de lugar de residencia?»

Fuera de la mente no hay montañas
En las que construir tu ermita solitaria.

Dos antiguas estrofas dicen así:

Va a las montañas para escapar del mundo, pero también allí
Le llegarán penas; ¿adónde marchará entonces?

Oh chorlitos voladores, que no se distraigan vuestras mentes:
En cualquier playa que visitéis se levantarán las olas y el viento.

Fuera de la mente no queda dónde ir. La mente misma es el primer objeto de nuestra búsqueda, y también es el último.

Milton dice que a través de la mente el cielo se convierte en infierno, y el infierno en cielo. Pero la mente es traviesa, y no podemos descuidarnos. Una antigua canción sobre el Camino nos dice:

Es la misma mente la que confunde a la mente.
¡No dejes la mente a merced de la mente!

Cuando Eka, Segundo Patriarca de la China, todavía estaba en la etapa de búsqueda espiritual, con el dolor y los sufrimientos que la acompañan, realizó un largo viaje para visitar al gran maestro Bodhidharma. No le dejaron entrar, y él se quedó varios días esperando fuera, bajo la nieve. Por último, se cortó un brazo como prueba de su sinceridad, y mientras sangraba gritó:

—¡Suplico al maestro que me apacigüe la mente!

—Trae aquí tu mente —respondió Bodhidharma—, y te la pacificaré.

—La busco, pero no la puedo atrapar —dijo Eka. El maestro respondió:

—Entonces es que ya te he apaciguado la mente —replicó el maestro.

Su interlocutor alcanzó inmediatamente la comprensón, y más tarde fue investido con la sucesión como Segundo Patriarca.

Debemos comprender por nosotros mismos la gran verdad que se contiene en la frase «no la atrapo». El zen hace de la penetración en la mente su principio central, y su objetivo es permanecer tranquilo en la mente. La vida del logro zen no es como estar de pie junto a la orilla de un río viendo pasar la corriente y apreciando el agua del paisaje como simples espectadores; consiste en saltar al agua y en hacerse uno con ella, pero sin ahogarse en ella. Consiste en dejarse llevar por la corriente y en unirse a ella. Unos versos zen dicen:

La rápida corriente arrastra una pelota
Que gira y gira libremente, que rueda y rueda libremente.

Cuando somos uno con la corriente que arrastra la pelota, el cielo y la tierra y el propio ser se hacen uno, y cambiando con ellos contribuimos a la evolución del universo.

Éste es el punto principal de la Canción de la Meditación. Ésta comienza con la gran promesa de que todos los seres son budas desde el mismo principio. Después está el camino tortuoso desde los seis senderos de la ignorancia hasta la cúspide del logro; y, por último, ya no hay nada más que buscar, pues el nirvana se manifiesta; este punto mismo es el paraíso del Loto, y este mismo cuerpo es el Buda. La Canción está escrita con un lenguaje sencillo, pero cuanto más la

estudiamos más hondas y místicas son sus profundidades. No debemos contentarnos con reflexionar sobre las ideas del maestro de zen: debemos estudiarlas, practicarlas, y por último alcanzar la percepción directa. El zen que enseñó el maestro con tanta energía en su vida fue una aportación destacada a la cultura espiritual de su país.

En toda la historia, los que aman el combate son destruidos, pero los que no son capaces de combatir también son destruidos. La virtud y la fuerza juntas: sólo éstas son duraderas y pueden dirigir a los demás por el buen camino.

· En nuestra vida diaria debemos recordar tres cosas: unir las palmas de las manos como en la oración, hacer reverencias como en la adoración, y tener caridad. Unir las palmas de las manos es la mejor postura para llevar el cuerpo y la mente a un estado de unidad; la reverencia representa veneración y respeto a los demás; la caridad es la base de la paz en la sociedad. Si practicamos estas tres cosas, es indudable que nosotros recibiremos a su vez algo a cambio.

Existe otra frase muy importante para la vida cotidiana: «Como ideal, busca lo elevado; para la práctica, respeta a lo bajo.» Es como un viejo dicho zen: «Su voluntad pisa la cabeza de Vairochana; su práctica es postrarse ante los pies de un niño.» Hay que meditarlo a fondo. El ideal debe ser tan elevado y tan noble como sea posible, una conciencia que pudiera poner el zapato sobre la cabeza del cuerpo de verdad del Buda Vairochana. Pero la práctica debe respetar lo bajo; en la práctica, debe inclinar la cabeza ante los pies de un jovencito mocoso. Con humildad, se coloca entre los más bajos.

Lo que enseña el mahayana es a destruir lo equivocado y a manifestar lo correcto. La virtud y el poder, el ser y el no-ser: el verdadero camino medio del mahayana no se desvía hacia ninguno de los dos lados. Éste

debe ser el objetivo de nuestra cultura. En el mundo de hoy (1934) está por un lado la propaganda del internacionalismo extremista, con el eslógan de la guerra de clases, que conduce al error del marxismo, y por el otro lado se alza la bandera del nacionalismo extremista, con el eslógan de la pureza racial, que conduce a errores como el del fascismo. Es igualmente peligroso desviarse a la derecha o a la izquierda. Lo esencial es no desviarse hacia ninguno de los lados, seguir el camino medio. El verdadero camino medio de la justicia es la base de la visión mahayana del mundo y de la vida humana.

Resulta aburrido discutir las cosas, pero el budismo no trata de nada que nos sea ajeno. Su esencia es sencilla: la comprensión perfecta del «rostro verdadero» del hombre. El gran Hideyoshi preguntó cierta vez a Kuroda Josui: «¿Qué es lo más corriente del mundo?» Éste respondió: «Un hombre.» Hideyoshi le volvió a preguntar: «¿Qué es lo más insólito del mundo?» Josui respondió de nuevo: «Un hombre.» Unos versos antiguos dicen:

Muchos hombres, pero ni un solo hombre entre ellos.
¡Oh hombre, sé hombre! ¡Oh hombre, hazte hombre!

Se pueden distinguir tres tipos de personas: las que son necesarias, aquellas cuya existencia o no existencia no tiene importancia, y aquellas que sería mejor que estuvieran muertas. ¿A qué categoría pertenecemos nosotros en casa, en sociedad, en la nación? Para la vida del mahayana, debemos procurar con todas nuestras fuerzas pertenecer al primer tipo de personas.

Por otra parte, el carácter humano es de cuatro tipos: el bueno, el malo, el sabio y el necio. Las personas «necesarias» siguen el camino del bodhisattva de hacer el bien a los demás y también al propio ser, y, por lo tanto, su sabiduría es la ideal.

El que envía a las golondrinas ladronas hacia el campo de su vecino, ése es el hombre malo.

El que espanta a las golondrinas ladronas del campo de su vecino, ése es el hombre bueno.

El que pregunta: ¿Golondrinas? ¿Qué golondrinas?, ése es el hombre necio.

El que espanta a las golondrinas de ambos campos, ése es el hombre sabio.

Cuando el maestro de zen Hakuin habla del nirvana, no se refiere a un vacío ni a una aniquilación. Es la beatitud eterna, es el estado del satori. El sabio puro descansa en su propia casa. Aquel cuya vida vale algo, la persona necesaria, el que cumple su deber hacia los demás y hacia sí mismo en el camino del bodhisattva, es la encarnación del ideal, y tiene derecho al nirvana y al paraíso. Oh, aquel que ha pasado más allá del ciclo de la vida y la muerte, aquel que vive en la gran beatitud, ¿cómo podremos expresar su alegría en la vida? La vida de Hakuin la manifiesta. También nosotros, cuando vemos correctamente las cosas, podemos acceder a la vida verdadera, y tenemos que hacerlo.

Cierto maestro ha dicho: «Cuando fui a recogerlas, las tejas rotas eran de oro.» Cuando el ojo del corazón se abre y vemos correctamente, las piedras rotas del camino relucen con luz dorada. Lo importante es darse cuenta del valor verdadero del más mínimo fragmento, de la más minúscula de las cosas que vienen a nosotros en nuestra vida diaria. En el zen todo debe ser sencillo, exacto y elegantemente austero en la medida de lo posible, y siempre deberemos tratar las cosas con veneración y no a la ligera. Debemos evitar el mal uso, el uso maligno y el uso equivocado, y aprender en primer lugar el uso *ventajoso* (y es interesante ver el modo en que hoy se están descubriendo usos ventajosos incluso para la basura); después, el uso *amoroso*, y después, sucesivamente, el uso *vivo*, el uso *puro*, y, por último, el uso *espiritual*. Esto supone espiritualizar las cosas al usarlas. Ya no son simples

cosas, sino que son espirituales, irradian luz, y cuando recogemos las tejas rotas son de oro. Cada cosa llega como una bendición que no se debe derrochar, e involuntariamente surgen sentimientos de adoración y de veneración. Ésta es la verdadera vida religiosa.

A finales del siglo pasado, el templo Tenryuji de Saga tenía como abad al gran Tekisui. Cuando éste era un joven estudiante que tenía por maestro al abad Gisan, le mandaron que llevara agua para el baño del abad. Recogió el cubo y tiró un poco de agua que quedaba en el fondo de éste antes de volverlo a llenar en el pozo. El abad le riñó con severidad por haber derrochado agua vivificadora. Esto le impresionó tanto que adoptó el nombre de Tekisui, que quiere decir «gota de agua», y desde entonces realizó sus prácticas espirituales con un espíritu de veneración incluso hacia una gota de agua. Tampoco derrochaba jamás ni media taza de agua el maestro de zen Dogen, fundador del famoso templo de Eiheiji, a pesar de que al lado del templo había una pequeña cascada que vertía agua eternamente. Parece incomprensible desde el punto de vista moderno, pero estas cosas tenían un significado profundo para la formación espiritual de los maestros. Significan que no sólo debemos considerar las cosas como útiles o dañinas, como beneficiosas o no beneficiosas en el sentido económico del término, sino que debemos penetrar en su esencia y descubrir su uso espiritual y su virtud secreta, venerarlas por la luz que está oculta en ellas. No tiene nada que ver con «ahorrar» en el sentido mundano del término; es un reconocimiento de que no se debe derrochar la bendición.

Recuerdo que cuando yo era niño, si dejaba caer algo de arroz, mi madre me decía: «¡Qué derroche! El cielo te castigará: ¡Te quedarás ciego!» Puede que sea un poco fuerte asustar a los niños con la amenaza de la ceguera, pero en todo caso es importante hacerles comprender que no deben derrochar ni un solo grano

de arroz. Actualmente se discuten vivamente diversas cuestiones pedagógicas y religiosas, pero los educadores deberán aprender en primer lugar el modo de usar espiritualmente las cosas; cuando en las aulas se deje de tratar un lápiz simplemente en función de su valor monetario y se aprecie su verdadera esencia, el efecto sobre nuestro sistema educativo será muy profundo.

Antes de la Restauración Meiji, el maestro de zen Kendo, que fue una gran figura espiritual, era abad del templo Yokenji, de Saheki, en Kyushu. Era el templo de la familia Mori, y uno de sus principales vasallos se había entregado al lujo y al boato desenfrenados, y estaba sumido en una vida disoluta. Al abad le pareció una pena, y se lo afeó en varias ocasiones; pero en vez de hacerle caso, a la persona en cuestión le molestó la intromisión y empezó a buscar algún pretexto para que el abad cayera en desgracia. Pero el sacerdote hacía una vida muy santa, pura en lo interior y en lo exterior, sin dar el más mínimo pie a la crítica. No obstante, empezó a correr el rumor de que cuando todos se habían acostado, el abad solía celebrar un banquete suntuoso en privado en su habitación. El vasallo de la familia oyó el rumor, y cuando todo estaba a oscuras se deslizó en el jardín del templo y llegó hasta la habitación del habad. Comprobó que éste comía aparentemente con fruición. Lleno de alegría, se presentó a la mañana siguiente en la corte del señor feudal. El jefe de la familia Mori era el señor Takayasu, hombre inteligente, además de seguidor devoto del abad, pero cuando oyó el relato se quedó pasmado, y pensando que debía de ser cierto se escondió en persona en el jardín a la noche siguiente. Cuando espió la habitación del abad, vio que era verdad que el sacerdote estaba comiendo. Sin más, el señor Takayasu irrumpió en la habitación por la ventana. El abad, sorprendido, retiró rápidamente el cuenco en que comía y lo ocultó; después, preguntó: «¿A qué asunto urgente debemos el honor de una visita a esta

hora desacostumbrada? Ruego a vuestra señoría me perdone la llaneza con que recibimos a vuestra señoría.» El señor respondió con dureza: «Aquí no hay posibilidad de perdón. ¿Qué es lo que acabas de esconder?» El abad suplicó vivamente que se pasara por alto la cuestión, disculpándose repetidas veces e inclinándose hasta el suelo. El noble se negó a escucharle, e intentó quitarle el cuenco a la fuerza. Entonces, el abad le mostró a pesar suyo su contenido.

Dijo: «Me avergüenzo de que vuestra señoría haya llegado a saber esto. Existen muchos monjes estudiantes que llegan aquí de diversas partes del país, y aunque siempre les estoy recomendando que no derrochen ni una hebra de verdura ni un grano de arroz, ellos son muchos, y jóvenes en su mayoría; de modo que, a pesar de todo lo que yo les digo, las puntas recortadas de las verduras y los restos del arroz todavía van a parar al desagüe de la cocina. Para remediar este derroche, coloqué un pequeño colador al final, y cuando todos duermen yo recojo lo que contiene, lo hiervo y me lo como: es mi cena. Llevo haciendo esto muchos años. Lamento mucho que una historia tan sórdida haya llegado a molestar vuestros augustos oídos.»

Al oír esto, el señor se conmovió profundamente, y con lágrimas en los ojos suplicó perdón por su propia conducta. Mientras el abad se disculpaba, el noble estaba juntando las palmas de las manos e inclinándose ante él. Cuando me imagino a los dos, en plena noche, mientras todo el mundo descansaba, inclinándose el uno ante el otro y pidiendo perdón por sus propios defectos, no puedo contener las lágrimas. Hoy día, cuando los individuos, los grupos y los países se enfrentan entre sí, no echan siquiera una ojeada a su propia falta de virtud y a sus malas obras, sino que compiten en la exposición despiadada de las faltas y de los puntos flacos de los demás. ¡Qué diferencia con la imagen de aquellos dos, eminente el uno en rango mundano y el otro en espiritualidad, saludándose

mutuamente con las palmas unidas! El señor Takayasu se llevó un poco del contenido del cuenco, y al día siguiente llamó a su vasallo para mostrárselo, relatándole lo sucedido. Éste se llenó de arrepentimiento y reformó su forma de vida. El cambio empezó a afectar a todos los demás miembros del clan, y surgió una oleada de economía y ahorro voluntarios; hubo un renacer espiritual, y pronto también un aumento del ahorro material. Cuando llegó la Restauración Meiji, casi todos los clanes sufrían graves aprietos y no sabían dónde dirigirse para cubrir las necesidades de la época, pero este clan, el Saheki, tenía las reservas necesarias para superar la situación de emergencia.

No quiero decir que debamos ponernos a comer alimentos de la basura. Lo que debemos alcanzar es el espíritu que manifestó aquel gran abad. Es el principio de la capacidad de dar un uso espiritual a cada cosa. Cuando no derrochamos ni una gota de agua ni un grano de arroz, podemos dar un uso correcto a un millón de metros cúbicos de agua o a un millón de toneladas de arroz. Cuando todo se espiritualiza y se utiliza espiritualmente, el cielo del samadhi es amplio, la luna de la sabiduría cuádruple es brillante, y se manifiesta un mundo infinito y de luz.

Las enseñanzas empezaron con las palabras: «Todos los seres son budas desde el principio mismo», y terminan con «Este mismo cuerpo, el cuerpo del Buda». Después de millares y de millones de palabras, ¿qué se gana, al fin y al cabo? Tenemos que responder que no se gana nada. Shakyamuni, después de sus cuarenta y nueve años de predicaciones, dijo que jamás había pronunciado una sola palabra; y, por otra parte, el sermón del no-sermón de Hakuin, sus palabras de no-palabras, nunca se agotan por mucho que se repitan. Es natural que al final no se haya ganado nada. Pero si el lector ha captado aunque sólo sea una visión pasajera del rostro verdadero de Hakuin, conocerá el significado del poema del poeta zen japonés Sotoba:

El monte Ro y la lluvia tenue, y las olas del río Setsu:
Antes de haber estado allí, mis mil deseos nunca cesaban.
Después, fui y volví. Nada de especial:
¡El monte Ro y la lluvia tenue, y las olas del río Setsu!

La lluvia tenue del monte Ro y las olas del río Setsu son famosas. Yo quería verlas aunque sólo fuera una vez, y, después de incontables esperas y deseos insoportables durante muchos años, las vi, regresé, y... nada de especial. La lluvia tenue del monte Ro y las olas del río no han cambiado. La lluvia tenue y las olas no cambian; pero existe una gran diferencia antes y después de verlas. La época del deseo y del soñar incesantemente con ellas, y la época del «nada de especial», cuando se han hecho parte de mí, son muy diferentes.

¿Qué ganamos con ver la verdadera naturaleza y con alcanzar la comprensión? No se puede ganar nada. Como se ha dicho: «Los ojos a los lados; la nariz justo en medio; las flores, rojas, y el sauce, verde.» No se ha producido ningún cambio especial ni ninguna maravilla. Pero el propósito de la vida es diferente. El loco corre hacia el este, y su guardián lo persigue corriendo también hacia el este. Los dos corren hacia el este, pero sus propósitos son diferentes. El loco y el guardián se asemejan entre sí por el hecho de que corren en el mismo sentido, pero los propósitos de sus carreras son muy distintos. El cambio de lo que no ha cambiado es el verdadero cambio. El cambio verdadero es cambiar en las circunstancias invariables.

El gran sabio dice lo mismo que un ignorante, que un gran espadachín y que un hombre corriente que marchan juntos por un camino llano: eso es. Es profundo el dicho de que la gran sabiduría se parece a la estupidez, de que el gran valor está escondido muy hondo y que parece no tener valor.

Buscando flores me adentré tanto en las montañas
Que me encontré a mí mismo volviendo a salir junto a una aldea de montaña.

Cuando sigue adelante más y más, vuelve a salir junto a un asentamiento humano. Pero el que ha atravesado las profundidades de las montañas y ha vuelto a salir es diferente del que jamás se ha adentrado en las montañas profundas.

El gran guerrero Kumagai, que se había hecho sacerdote, fue insultado y escupido por Utsunomiya Shiro. Bajó la vista hacia su túnica de sacerdote. Cuando el otro se hubo marchado, juntó las palmas de las manos y compuso un poema:

La montaña es la montaña, y el camino no ha cambiado desde los días lejanos.
En verdad que lo que ha cambiado es mi propio corazón.

Del mismo modo que el bien supremo trasciende el bien y el mal, y que la belleza más elevada trasciende tanto lo feo como lo hermoso, así la gran comprensión consiste en trascender la ilusión y la comprensión, y la beatitud suprema es trascender la tristeza y la felicidad. La gran comprensión es la de que todos los seres son budas desde el principio mismo, y su realización tiene lugar cuando este mismo lugar es el paraíso del Loto.

LOS DOS POEMAS

SERMÓN DE OKA KYUGAKU

A principios del siglo VI de nuestra era, Bodhidharma llevó el zen a la China, donde se convirtió en el Primer Patriarca. Sus sucesores lo transmitieron a sus discípulos escogidos. Cierta tradición, que no está documentada antes de la época de Shumitsu, cuenta que el Quinto Patriarca invitó a sus centenares de discípulos a que le presentasen poemas para qué él pudiera juzgar por ellos su nivel de logro. El decano de los monjes, Jinshu, escribió una estrofa en la que expresaba el concepto del progreso gradual y de la comprensión también gradual. Por el contrario, Eno, un oscuro criado del monasterio, compuso un poema sobre la comprensión repentina sin etapas. El Quinto Patriarca aprobó el primer poema, pero otorgó la sucesión a Eno, que se convirtió en el Sexto Patriarca. La escuela de Jinshu siguió actuando durante muchos años en el norte. Eno (637-713) se trasladó al sur. Ninguno de los discípulos de Eno atacó a la escuela del Norte, salvo Kataku Jinne, cuya línea propia daba tanta importancia a la comprensión repentina que casi llegaba a excluir la meditación de sentados tradicional o zazén. La escuela de Jinne se convirtió en puramente filosófica, y con Shumitsu (779-841) fue absorbida por la escuela filosófica de Kegon. La línea de Jinne, llamada «zen Kataku», se extinguió antes de los últimos restos de la escuela del Norte de Jinshu, a la que había atacado con tanta dureza.

Al lector ya le resulta familiar el concepto de «comprensión primitiva», pero un ejemplo servirá para ilustrar esta

cuestión difícil. Un hombre nervioso, aficionado a los cuentos de fantasmas, lee por la noche uno que está bien escrito. Le viene la idea de que el fantasma del cuento está en su casa. Atranca la puerta; tiembla de miedo y corre peligro de padecer un ataque al corazón. En cierto modo, sabe que todo es una ilusión, que no es más que algo que ha estado leyendo: ésta es su «comprensión primitiva», que nunca llega a perder. Pero, en la práctica, acepta al fantasma, y esto le afecta físicamente. Cada crujido de los muebles y cada ráfaga de viento refuerza su creencia en el fantasma. Desde el punto de vista de la comprensión primitiva no tiene que hacer nada, pues el fantasma no tiene existencia; desde el punto de vista de la realidad práctica, para liberarse del miedo que le oprime, debe adoptar una disciplina para apartar su mente de los pensamientos basados en la aceptación de la existencia del fantasma, y volver a su comprensión primitiva. Pero si considera que este sistema no es más que una especie de hechizo para matar al fantasma, vuelve a afirmar su existencia y a oscurecer la comprensión primitia. Incluso la afirmación de que el objetivo de la práctica es liberarlo del fantasma no es correcta: el fantasma nunca ha existido. La práctica de la comprensión es su propio fin. Los muebles crujen y el viento sopla, pero la casa siempre está en paz.

El texto que presentamos a continuación es un sermón pronunciado en 1930 por el célebre Oka Kyugaku, abad que fue del templo Soto de Shuzenji. Fue bien conocido como pintor, y dos de sus obras aparecen reproducidas en este libro.

Los dos poemas

SE cuenta que el poema del decano de los monjes Jinshu decía así:

El cuerpo es el árbol bodhi,
El corazón, como un espejo que brilla en el soporte.
Ocúpate de limpiarlo con constancia
Para que no acumule polvo.

Es una estrofa muy buena. Contra ella, la estrofa del Sexto Patriarca decía:

El bodhi no es un árbol;
El espejo brillante no está en un soporte.
Desde el principio, ni una sola cosa:
¿Dónde podrá acumularse el polvo?

También esta estrofa es muy buena. Con todo, los principiantes no deben creer que la estrofa de Jinshu es mala. Naturalmente, aferrarse únicamente a su idea del progreso por etapas es algo que se condena con justicia por lo limitado de su visión, pero del mismo modo inclinarse demasiado hacia la «comprensión repentina» del Sexto Patriarca conducirá inevitablemente al orgullo espiritual. La estrofa del Sexto Patriarca procede de un nivel superior, pero es verdad que los estudiantes espirituales deben pulir con cons-

tancia al espejo, tal como dice la estrofa del santo Jinshu. Un hombre corriente se convierte en Buda si se pule lo suficiente. Esto no sólo se refiere a los estudiantes espirituales, sino a todas y a cada una de las personas.

Si no se pule una joya, ésta no brilla. Incluso un diamante, con el centelleo que le es característico, no brilla hasta que no ha sido pulido. No existen Shakyamunis hechos de encargo, ni Mirokus naturales. El patriarca Dogen explica: «Cuando se dice que la mente es el Buda, se sobreentiende la búsqueda, la práctica, la comprensión y el nirvana de todos los budas. Sin esa búsqueda, práctica, comprensión y nirvana, no es cierto que la mente sea el Buda.»

La práctica de la que habla es el zazén. Sus méritos son bien conocidos, pero en la escuela zen el zazén es por sí mismo el estado búdico. No es que practiquemos el zazén porque nos falte la iluminación ni que el zazén no sea necesario después del satori. Se practica el zazén antes de la iluminación, y también se practica el zazén después de la iluminación. El zazén nunca se practica esperando el satori; no es un medio con otro fin a la vista.

Si el zazén se considera un medio, el estudiante puede suponer que la comprensión está en otra parte. El patriarca Dogen dice al respecto: «La práctica y la comprensión no son dos cosas diferentes. La práctica es una cuestión de comprensión. En la práctica, incluso en la de un novicio, la comprensión primitiva está plenamente presente. Se enseña que la práctica se debe realizar con cuidado, pero nunca debemos buscar ninguna realización ajena a la práctica, pues la práctica no es más que dirigir la atención hacia la comprensión primitiva.»

El zazén es por sí mismo la budidad y el acto búdico, y no tiene sentido pensar en buscar ninguna otra cosa. El que siempre está sano nunca piensa en la salud como tal. El zazén trasciende la ilusión y la ilu-

minación. El patriarca dice en el texto clásico *Zazen-gi*, que trata de la meditación: «No intentéis hacer un Buda.» El verdadero zazén trasciende la creación de budas; por eso se dice que la perfección del zazén es manifestar la luz de los budas y de los patriarcas. La gente sencilla piensa que ésta es una luz como la del sol o la de la luna, pero el patriarca explica: «La luz del sol y de la luna son simplemente una apariencia en el samsara, provocada por el karma. La luz búdica no es nada por el estilo. La luz búdica es recibir un texto a través del sentido del oído y conservar esa verdad por medio del zazén tradicional. Sin la luz búdica no hay conservación ni recepción». Una frase o un poema que contenga la luz de la sabiduría búdica se oye y se recibe, y el zazén significa conservar esa luz búdica.

Es una teoría sublime, pero sin la práctica no deja de ser más que una teoría. «Lo que debemos conocer no es la dialéctica del budismo; en vez de establecer distinciones en la verdad, debemos saber simplemente si nuestra práctica es verdadera o si es una imitación.» La verdadera práctica, que es la meditación zen, es la gran vida del Buda. La experiencia no se alcanza teorizando. Cuando procuramos limpiar con constancia para que no se acumule el polvo, es decir, cuando estamos practicando el zazén, vemos brillar la luz búdica.

BODHIDHARMA Y EL EMPERADOR

DE LAS ANTOLOGÍAS DE KOAN DE LAS ESCUELAS RINZAI Y SOTO

EL Hekiganroku *y el* Shoyoroku *son las dos antologías chinas de koan; la primera es la preferida de la escuela Rinzai, y la segunda es la que suele utilizar la escuela Soto. La antología* Hekiganroku *fue reunida por Setcho (979-1052), de la escuela de zen Ummon, que añadió sus propios comentarios y poemas a los cien «casos» que seleccionó. Más tarde, Engo (1063-1135), de la escuela Rinzai, añadió comentarios y breves exclamaciones, con lo que dio al libro su forma actual. Del mismo modo, Wanshi (1090-1157), de la escuela Soto, seleccionó y presentó cien casos, y Bansho (1165-1246), también de la escuela Soto, añadió sus propios comentarios para completar el* Shoyoroku. *La escuela Rinzai hace de la práctica del koan el centro de su formación, mientras que en el zen Soto el koan no es sino un elemento más, que ni siquiera es indispensable.*

El caso de Bodhidharma y el emperador aparece en ambas antologías, y aquí presentamos las dos exposiciones del mismo para que se pueda apreciar su sabor diferente.

El emperador Bu, de la dinastía Ryo, fue una de las grandes lumbreras del budismo chino. Durante su largo reinado construyó monasterios, sustentó a sus monjes y realizó muchos otros actos de piedad budista. Cuando Bodhidharma llegó a la capital en el año 527, el emperador le preguntó cuánto mérito había alcanzado con dichos actos. El patriarca respondió que ninguno. El emperador, desconcertado, preguntó: «¿Cuál es, entonces, el primer principio de la santi-

dad?» Bodhidharma le dio su célebre respuesta: «¡Vastedad, no santidad!» El emperador seguía sin comprender, y el maestro cruzó el río Yangtsé y se dirigió al templo de Shorinji, en el reino de Gi. Allí se sentó en meditación de cara a una pared durante nueve años. Después se presentó el hombre que se convirtió en su discípulo, y al que entregó por fin la túnica y el cuenco del Buda, símbolos de la sucesión patriarcal.

El estilo de los textos originales chinos de Setcho y Wanshi, en prosa y en verso, es lacónico y, a veces, críptico. (Los comentarios de los dos comentaristas posteriores, Engo y Bansho, tienden a ser demasiado fragmentarios y están excesivamente llenos de alusiones a hechos puntuales para poderlos traducir manteniendo el sentido, pero hemos incluido sus introducciones.) Los maestros japoneses de zen leen estos textos a la luz de la tradición oral y de la experiencia práctica del zen. Las traducciones que ofrecemos a continuación están basadas en el texto fijado por un respetado maestro japonés; algunos pasajes se basan en una interpretación poco directa, incluso improbable, del texto chino original.

La «¡vastedad!» de Bodhidharma

Del *Hekiganroku*

LA INTRODUCCIÓN: Ver humo tras la montaña es saber que hay fuego; ver un cuerno sobre el muro es saber que hay un buey. Con sólo ver una esquina, conocer los otros tres no exige más que capacidad de deducción, y es cosa de todos los días para un monje. Pero cuando es capaz de cortar todas las corrientes del pensamiento, es libre para asomar por el este o para hundirse por el oeste, para ir a favor o en contra, a lo largo o a lo ancho, para dar o para tomar. En ese momento, decid, ¿de quién es esta acción? Vamos a ver el acertijo de Setcho.

EL CASO: El emperador Bu, de la dinastía Ryo, preguntó al maestro Bodhidharma:

—¿Cuál es el primer principio de la verdad santa?

—¡Vastedad, no santidad! —respondió Bodhidarma.

Dijo el emperador:

—¿Quién es ése que se enfrenta a nos?

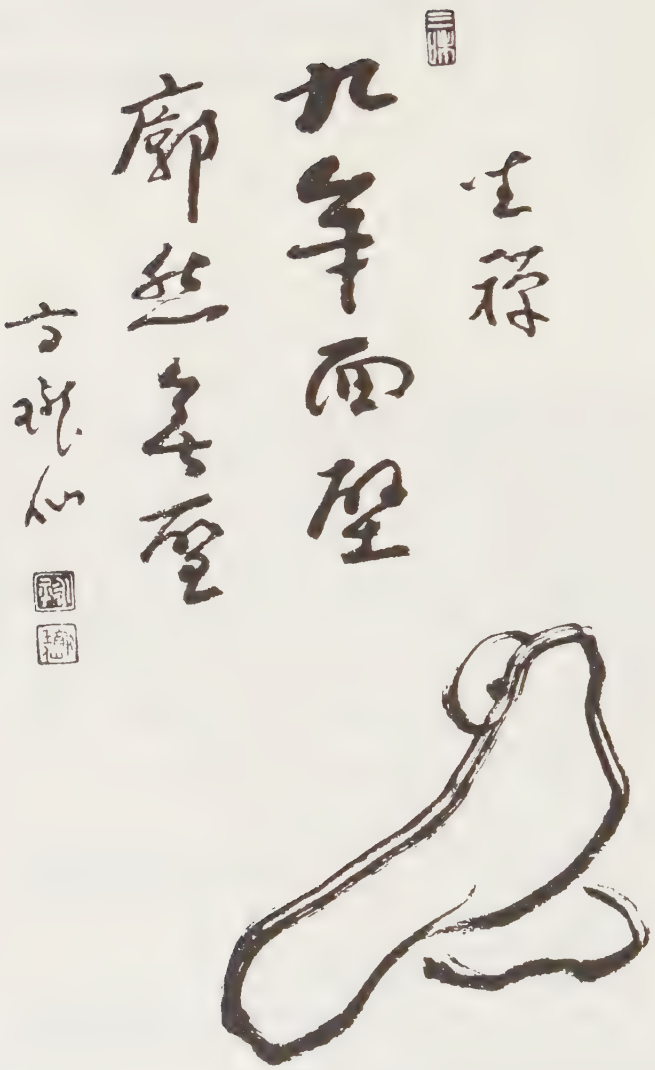
—No sé —replicó Bodhidharma.

El emperador no comprendió, y Bodhidharma atravesó el río y se marchó a Gi. Más tarde, el emperador interrogó al abad Shiko, que dijo:

—¿Sabe vuestra majestad todavía quién es este hombre, o no?

El emperador dijo:

—No lo sé.



12. EL ZAZÉN DE BODHIDHARMA, POR TAKASHINA ROSEN. «Nueve años de cara a la pared. ¡Vastedad, no santidad!» (Ver la página 255-256.)

—Es el bodhisattva Kannon —afirmó Shiko—, que transmite el sello del corazón búdico.

El emperador, apesadumbrado, quiso enviar a un mensajero para hacerle volver, pero Shiko dijo:

—Aunque un emperador envíe a un mensajero por él; más aún, aunque todo el pueblo vaya por él, no regresará jamás.

EL HIMNO:

La verdad santa es la vastedad:
¿Cómo hablar y dar en el blanco?
«¿Quién es ése que se enfrenta a nos?»
Y él respondió: «No lo sé».
De modo que cruzó el río de noche.
¿Cómo podía evitar que crecieran los espinos tras él?
Aunque lo persiga todo el pueblo, no regresará.
Durante mil y diez mil siglos estamos pensando tras él.
Deja de pensar. La brisa pura
Que rodea la tierra no tiene límites.

Setcho mira a izquierda y a derecha y dice: «¿Sigue aquí el Patriarca?» Él responde: «Así es.»

«Entonces, llámale para que me lave los pies.»

«¡Vastedad, no santidad!»

Del *Shoyoroku*

LA INTRODUCCIÓN: En tiempos remotos, Benka ofrecía a los reyes una joya sin pulir, pero ellos creían que era un guijarro y le castigaban cruelmente. Por la noche se arroja una gema rara a un hombre, pero él, asustado, toma la espada. Un huésped inesperado, pero no hay nadie que haga de anfitrión; la virtud prestada no es la verdadera virtud. Un tesoro inapreciable, pero no sabe qué hacer con él; la cabeza de un gato muerto: ¡ponlo a prueba con eso!

EL CASO: El emperador Ryo preguntó al gran maestro:

—¿Cuál es el primer principio de la verdad santa?

—¡Vastedad, no santidad! —contestó Bodhidharma.

Dijo el emperador:

—¿Quién es ése que se enfrenta a nos?

—No lo sé —respondió Bodhidharma.

Cuando el emperador no lo comprendió, el maestro atravesó el río y se dirigió al templo de Shorinji: nueve años de cara a la pared. (*Ver la figura 12*).

EL HIMNO:

¡Vastedad, no santidad!
Llegó el momento, pero había un vacío entre ambos.
Como un maestro del hacha, habría cortado el barro del ros-

tro sin herir la carne: ¡oh, beneficio!
En vez de ello, ¡oh, pérdida! El cacharro se estrelló en el suelo, pero él no volvió la cabeza.
Solo, solo, sentado en Shorinji entre el frío;
Callado, callado, mantiene la gran tradición.
En el cielo claro de otoño gira el disco helado de la luna;
Palidece la Vía Láctea; las estrellas de la Osa Mayor están bajas.
Cuando llegue el heredero, él recibirá a su vez la Túnica y el Cuenco;
De éstos procede la medicina, pero también la enfermedad para los hombres y para los dioses.

NOTA SOBRE LOS CAMINOS

POR TREVOR LEGGETT

Nota sobre los caminos

DURANTE los primeros seiscientos años del zen en la China, los alumnos realizaban su búsqueda bajo la dirección del maestro y meditaban sin recibir ningún koan formalizado. Su problema cristalizaba finalmente por sí solo alrededor de una frase de un texto, de una palabra o gesto espontáneo del maestro, o de algún incidente de la vida cotidiana. Más adelante, los relatos acerca de los maestros de esta edad dorada del zen se utilizaron, sobre todo en la escuela Rinzai, para que sirvieran de centro artificial alrededor del cuál las energías del alumno podían concentrarse casi desde el principio. Cuando estos koan se convierten en el centro de la práctica del zen, se le llama «kanna zen», que literalmente quiere decir «el zen de ver (dentro de) las palabras». Los maestros del kanna zen eran famosos por su inspiración y por su alegría de vivir; pero sin un maestro experto, este tipo de zen puede convertirse fácilmente en una cuestión de simples palabras. No es difícil imitar las soluciones que se ofrecen en los antiguos relatos: un grito, una risa, un puño levantado, «¡el sonido de la flauta en el jardín!». Como estas imitaciones están faltas de vida, jamás engañarán a un experto, pero pueden ser lo bastante buenas como para engañar al propio estudiante.

Los budistas japoneses tenían una aguda intuición espiritual de la importancia de relacionar el budismo

con la vida cotidiana. Basándose en indicaciones tomadas de las tradiciones hindúes y chinas, desarrollaron los llamados *do* o Caminos. Se trata de aplicaciones parciales de la iluminación a diversas artes y actividades del mundo. Espiritualizaron las artes de la guerra, como la esgrima y el tiro con arco, y convirtieron actividades domésticas, como los arreglos florales y la preparación del té, en vehículos para la inspiración espiritual.

Cada uno de los Caminos tiene dos lados: en primer lugar, el dominio técnico, sin el que el satori no se expresará plenamente en aquel Camino concreto, y en segundo lugar la trascendencia de la técnica y la manifestación de la inspiración que siempre surge de la luz búdica del hombre.

Estudiando uno de los Caminos, el estudiante mantiene su práctica del zen en contacto con la actividad y con la vida. Si no recibe cierto grado de inspiración en su Camino elegido, sabe que todavía no ha empezado a abrirse su ojo.

Profundizando cada vez más en un Camino, el estudiante descubre un koan o problema que se plantea por sí mismo. Esto no es algo que se pueda expresar con palabras (con lo que estaría tentado de resolverlo también con palabras), sino un koan que sólo se puede

13 (página siguiente). EJERCICIO PREVIO A LA MEDITACIÓN. Un monje estira sus miembros para dar vigor al cuerpo y a los nervios antes de la meditación. Adviértase la posición de los dedos. Esta figura y las tres siguientes muestran ilustraciones que acompañan a un texto chino que supuestamente se remonta hasta Bodhidharma. Está lleno de términos taoístas, pero algunas de las ideas proceden de la India. (Ver texto superior.)

14. (página 262). CENTROS Y CORRIENTES DE ENERGÍA. El diagrama representa los centros y las corrientes de energía vital a lo largo de la parte anterior del cuerpo. De abajo arriba, son: el Campo del Elixir *(tanden)*, la Cueva de la Vida, el Patio Amarillo, el Palacio Rojo, la Pagoda, el Puente de la Urraca y el Patio Divino. En el zen, así como en los diversos Caminos, el punto más importante para la concentración previa es el *tanden*. (Ver la página 266.)

倒拽九牛尾勢

兩骻後伸
前屈
小腹運氣
空鬆
用力在於
兩膀
觀拳須注
雙瞳

此前九圖運功周身前後氣道貫通關竅法詳前九圖說中

坐身內功正面圖式

此坐身定身正面氣道往來關竅法詳正身定身圖說中

十二段錦第十二圖

河東薛運畢想發火燒身舊名八段錦
子後午前行勤行無間斷萬疾化為塵

心想臍下丹田中似有熱氣如火閉氣如忍大使狀將熱氣運至穀道即大使處升上膊間背脊後頸腦後頭頂上又閉氣從額上兩太陽耳根前兩面頰降至喉下心窩肚臍下丹田止想是發火燒通身皆熱

養嬰歸原入定出神勢

此勢坐法與定身第一圖同但呼吸至此愈隱愈微不惟無聲並若無氣渾渾噩噩杳杳冥冥一塵不染萬象皆空胎嬰所在活活潑潑有我無我出入悉定萬化之原太初之本

resolver por la inspiración en acción. El éxito o el fracaso suelen ser fáciles de juzgar, y así se supera el peor de los obstáculos en el zen: el autoengaño.

Existe una colección de enseñanzas tradicionales sobre el desarrollo espiritual en los Caminos; en su mayoría, sólo se transmite oralmente a los discípulos elegidos. Algunas veces se transmite también un *hiden* o transmisión secreta por escrito, pero normalmente consiste en una serie de frases oscuras, incomprensibles si no van acompañadas de una explicación oral. Sobre los Caminos han influido notablemente el budismo Shingon y el taoísmo (este último sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre la mente, el cuerpo y la vitalidad), pero la mayoría de los maestros reconocerían que un verdadero maestro de zen comprende perfectamene la esencia de los Caminos.

Los maestros también sostienen que, dado que el secreto de los Caminos es en esencia uno solo, un experto en la ceremonia del té, por ejemplo, sería capaz de comprender los secretos más recónditos de la esgrima; aunque, naturalmente, quizás no fuera capaz de expresarlos manejando una espada. A la luz de la experiencia del que esto escribe, así sucede, en efecto. Después de estudiar durante más de veinticinco años el Camino llamado yudo, es consciente más que nunca de las limitaciones de su conocimiento de ese Camino, pero ha conocido a expertos en otros Caminos que algunas veces estaban dispuestos a comentar y a expo-

15 (página 263). MEDITACIÓN SOBRE UN FUEGO ENCERRADO.
La figura ilustra la meditación sobre un fuego encerrado en el *tanden*, y después a lo largo de la línea central del cuerpo. Es el duodécimo y último de una serie de ejercicios psicofísicos. El ilustrador ha representado con habilidad el ambiente de la meditación.

16 (página anterior). MEDITACIÓN SOBRE LA CRÍA DEL EMBRIÓN Y LA VUELTA AL ORIGEN.
La respiración pierde su sonido. En la profundidad y en la pureza, donde todas las cosas son el vacío, todavía existe el germen de la vida, la fuente de todo, la raíz del gran Principio. Esta meditación también es la última de una serie.

ner ejemplos de estas cosas, y era capaz de comprenderlos hasta cierto punto.

Los Caminos tradicionales son técnicamente difíciles. No es fácil encontrar un maestro (muchos maestros sólo enseñan la técnica, y no el Camino); no es fácil adquirir la habilidad técnica necesaria para que el maestro nos considere siquiera dignos de recibir una formación especial; aunque alcancemos cierto grado de habilidad, no es fácil ser aceptados como alumnos especiales; no es fácil, en la etapa definitiva, renunciar a la confianza en la habilidad técnica.

Pero el Camino no se limita a las escuelas tradicionales. Si un estudiante de zen tiene la viveza necesaria, puede practicar el Camino en las actividades más sencillas de la vida cotidiana, y puede encontrar en ellas la clave para el samadhi del juego. En las notas siguientes comentamos algunos detalles técnicos, pero sólo para ilustrar un principio general común a todos los Caminos.

EL CAMINO DEL PINCEL Y EL CAMINO DEL ARCO: Estudiamos aquí simultáneamente la caligrafía y el tiro con arco; cada una de estas artes es un equilibrio delicado de estática y dinamismo en un entorno estático. La sutileza de estas artes se aprecia claramente en la transición del reposo al movimiento y del movimiento al reposo. En la caligrafía, un momento crucial es el llamado *raku-hitsu,* cuando el pincel entra en contacto con el papel al iniciarse el primer trazo. El raku-hitsu es un gran koan que surge ante el ilusionado estudiante del pincel (*ver las figuras 17 y 18*). En el tiro con arco, el momento crucial es el de la suelta de la flecha, el paso de la tensión a la relajación.

En el tiro con arco, la cuestión de la respiración se presenta de forma sencilla, porque el arquero puede tardar el tiempo que necesite. La inspiración se representa por el sonido «a», y la espiración por el sonido

«um». (Juntos, forman el diptongo «om», que es una sílaba muy importante en el budismo Shingon.) Se obliga al estudiante a que escuche el sonido de la inspiración, y a que verbalice y prolongue la espiración: u-m-m-m-m-m-m-m-m. Al mismo tiempo, su atención se centra en el *tanden* (*ver la figura 14*). Cuando más firme está la mente es con el cuerpo lleno de aire; tiembla en el cambio entre la espiración y la inspiración. Meditando sobre el tanden, la mente se puede mantener firme todo el tiempo. En la esgrima y en las artes semejantes a ella, lo ideal es atacar llenos de aire a un adversario que acaba de terminar su inspiración.

Cuando el tiro con arco sólo se practica en el campo de tiro, es posible que se quede «muerto», según el lenguaje de los Caminos. Los textos clásicos sobre el tiro con arco dicen al estudiante que se imagine que su blanco está vivo, que el cuerpo del arquero está protegido por el arco, y que su flecha es capaz de partir rocas enormes. Es una parte importante de la formación. Los arqueros japoneses tensan el arco llevando la cuerda hasta el hombro; es un método más potente que el occidental, en el que se lleva la cuerda a la cara, pero es menos preciso que éste. Un arquero occidental hizo una demostración a algunos maestros japoneses, pero no quedaron impresionados. El arquero occidental lo achacó a su conservadurismo, pero uno de los maestros japoneses explicó que lo principal era la formación mental, y le propuso un duelo. «Si usted es mejor arquero, ganará.» El desafío no fue aceptado. En un texto clásico taoísta se encuentra un relato semejante, en el que se invita a un experto arquero a que se ponga de pie junto a un sabio taoísta al borde de un precipicio, y a que dispare desde allí. No es capaz de hacerlo, y el comentarista añade que no posee verdaderamente la habilidad si ésta no le acompaña hasta el borde del precipicio. Su dominio del tiro con arco todavía no forma parte de su vida; todavía no vive en él.

Si se dirige la atención sobre el principio del trazo, el final del trazo se debilita.

Si se dirige la atención sobre el final del trazo, el principio no es más que un trámite previo, y da muestras de debilidad.

Si intentamos mantener unidos el principio y el final, la parte media del trazo se resiente.

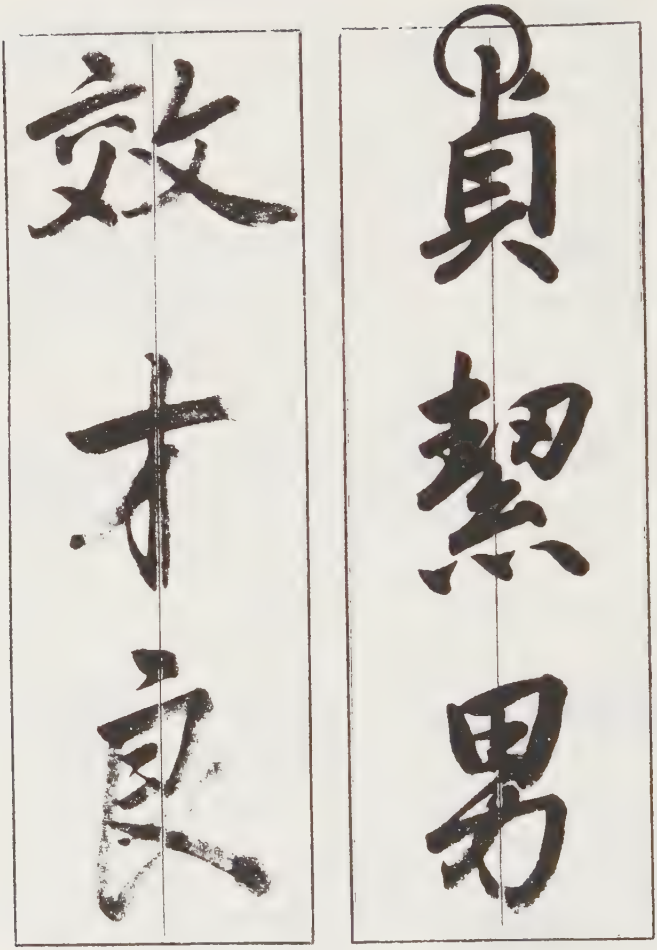
Si intentamos mover la mente *con* el pincel, se pierde el sentido de la unidad, y el trazo se hace desproporcionado (demasiado grande, en este caso).

El koan: ¿Cómo realizar cada parte del trazo con atención y con fuerza plenas, manteniendo al mismo tiempo la unidad y la proporción? (Ver página anterior.)

17. EL KOAN DEL IDEOGRAMA CHINO «UNO»: —

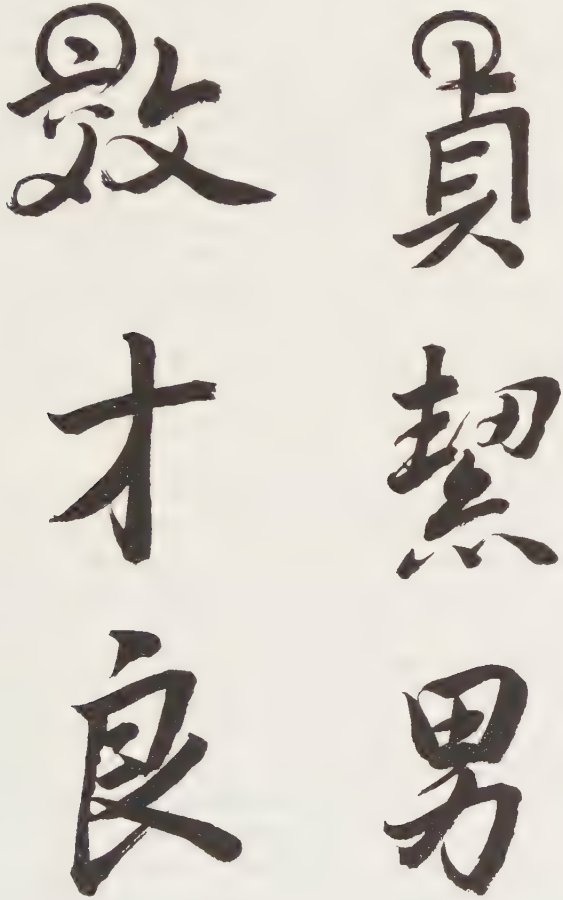
En la caligrafía con pincel, el error fatal es dejar flojo el pincel en la mano; entonces, los ideogramas pintados quedan «muertos». Existen métodos especiales de enseñanza para evitarlo. Al discípulo que se matricula con un maestro le enseña éste a sostener el pincel con firmeza. Lo hace así durante cierto tiempo, y después se le olvida. Se le dice algunas veces más, pero al irse absorbiendo en lo que está pintando se le vuelve a olvidar. Un día, el maestro se acerca disimuladamente al alumno por la espalda y le arranca de la mano el pincel, haciendo pasar la punta por la mano del alumno y manchándola de tinta. Es una experiencia molesta, pero cuando el alumno se ha lavado las manos y se ha vuelto a sentar ante su trabajo, agarra instintivamente con firmeza el pincel. Ahora el maestro espera mucho tiempo, pero cuando el alumno está absorto en un trazo difícil quizás tenga otra oportunidad para volverle a arrancar el pincel. Pretende provocar en él una chispa de rabia, y lo consigue, pero la verdadera manera de sostener el pincel se introduce muy a fondo en la mente. La rabia se apaga en poco tiempo, al reflexionar el alumno que el maestro tiene razón al fin y al cabo, y que sólo piensa en los progresos del alumno. Nadie que haya sido formado de esta manera tradicional comete jamás el error capital de sostener el pincel con flojedad. Ninguna simple repetición podría producir el mismo efecto, ni puede ningún alumno formarse a sí mismo de esta manera, pues su esencia es la sorpresa.

EL KENDO, EL CAMINO DE LA ESPADA: Cuando un muchacho samuray ingresaba en una de las escuelas de artes marciales, durante los primeros meses no servía más que de criado. Después, una mañana, el maestro saltaba de pronto hacia él y le daba un golpe en la cabeza. «¿Por qué no tienes más cuidado? No debes dejar el camino libre al atacante. Si mi mano hubiera sido una espada, estarías muerto.» «Sí, maes-



18. CALIGRAFÍA DEL MAESTRO Y DEL DISCÍPULO.

(a) Ésta es una muestra de un texto caligráfico escrito por un maestro sobre una línea central para mostrar el equilibrio de los ideogramas. El *raku-hitsu* (señalado con un círculo) es el primer trazo, el fundamental; los expertos siempre observan con detenimiento este punto, porque si existe algún defecto será allí donde se aprecie. *El koan:* Si existe un motivo para escribir (dinero, fama, diversión), ese motivo alterará la mente, y esta alteración se apreciará indefectiblemente en la escritura. Si no existe ningún motivo, ¿cómo nos pondremos a escribir? (Ver la página 266.)



(b) Ésta es una copia realizada por un estudiante con varios meses de práctica. Es fiel en muchos sentidos, pero algunos de los trazos son débiles. El *raku-hitsu* es sorprendentemente firme, hasta que empezamos a sospechar que el estudiante ha adoptado algún medio astuto para disimular su incapacidad de resolver el problema del *raku-hitsu*. Ha escrito primero el ideograma superior de la izquierda en vez del superior de la derecha, donde empieza el texto propiamente dicho. Seguramente ha pensado: «Los críticos quizás no adviertan la debilidad aquí.» Adviértase la endeblez de la mitad izquierda de su primer ideograma. El koan no ha sido resuelto en la mente del calígrafo.

tro, tendré cuidado», dice el muchacho, haciendo la reverencia acostumbrada. El profesor golpea la cabeza inclinada. «¡Otra vez!» Esta vez, la reverencia sería más cauta. A partir de entonces, el maestro tiraba de vez en cuando, por sorpresa, un trapo o una pelota al muchacho; cuando él era capaz de evitarlos o no se desconcertaba, este aspecto de la formación ya estaba casi completo. Naturalmente, este método de enseñanza es cansado, y el alumno preferiría estudiar métodos de esgrima puramente técnicos durante varias horas al día para después descansar y olvidarse de ello en sus ratos libres. Pero se recuerdan muchos incidentes históricos que muestran que una persona formada por el método tradicional vence a su contrincante aunque éste tenga una habilidad técnica superior.

Los expertos solían mantenerse en forma y ponerse a prueba mutuamente atacándose en broma con un abanico siempre que se les presentaba la oportunidad. El relato siguiente ilustra la diferencia entre la habilidad técnica y el satori. Dos famosos maestros de esgrima caminaban juntos por un sendero de montaña. Vieron una flor en la ladera, sobre el sendero, y uno de ellos dijo que la cogería. Esto era un desafío directo. Empujó una roca por el camino hasta que la dejó bajo la flor; se subió a la roca, se estiró y la arrancó. El otro maestro estuvo a su lado todo el tiempo, pero el primer maestro tuvo gran cuidado de no perder de vista a su compañero ni de darle ninguna oportunidad para atacarle, ni siquiera cuando se estiró para arrancar la flor. Bajó con ella y fue felicitado. Siguieron caminando, y vieron otra flor. El que había tomado la primera esperaba que el segundo maestro intentase la misma hazaña, pero quedó defraudado al ver que el segundo no advertía la flor, y pasaron bajo ella. De pronto, el segundo maestro subió a una pequeña repisa de roca y bajó con ligereza con la flor en la mano, todo ello en un solo movimiento. No había tomado precaución alguna, pero no le había dejado al otro tiempo para

preparar un ataque. El primer maestro se quedó desconcertado, y en ese momento recibió en la cabeza un pequeño golpe de abanico, y se dio cuenta de que había perdido dos veces seguidas. Cuando regresaron, a los dos les preguntaron por separado su opinión del otro. El segundo maestro comentó: «Es un excelente maestro de esgrima», pero el primero dijo: «No sé con qué comparar su nivel; ha llegado más allá del arte de la esgrima que yo conozco. En verdad que es raro un maestro tan consumado.»

El kendo es uno de los Caminos más desarrollados; el poema de Hakuin que aparece en las páginas 208-209 presenta su koan central, el koan de la vida y la muerte.

LA MÚSICA: Sin energía, y sin la fuerza necesaria para concentrar esa energía, no se puede seguir ningún camino. La energía aumenta cuando se vive bajo una disciplina y en compañía de los que saben concentrarse; se disipa cuando se vive sin planes y acompañados de personas sin planes. Por éstos y por otros motivos, el maestro acoge a varios alumnos dotados como residentes en su propia casa. El maestro de música, por ejemplo, da lecciones a alumnos externos que le visitan cada semana; pero probablemente elegirá a su sucesor entre los pocos alumnos internos que viven con él.

Supongamos que un muchacho es elegido como alumno especial. Durante algún tiempo, se limita a trabajar de criado en la casa y en el jardín. El maestro se niega a enseñarle nada; ni siquiera le presta atención. El muchacho pide a sus compañeros de estudios que le enseñen por lo menos a sujetar el instrumento, pero ellos no se atreven a intervenir. Un día, el alumno más antiguo lo encuentra bañado en lágrimas, y escucha sus súplicas. El alumno antiguo dice: «Nosotros los estudiantes no podemos enseñarte nada; sólo el maestro está autorizado a hacerlo. Pero, si estás verdaderamente desesperado, intentaré pensar en algo.» En

la primera ocasión en que el alumno antiguo lleva a un principiante externo a la presencia del maestro para que le dé su primera lección semanal, deja la puerta corredera ligeramente abierta al retirarse. Colocan al muchacho joven junto a la rendija; puede ver lo que sucede dentro a duras penas. Afortunadamente, el maestro habla lenta y claramente, de modo que también capta sus palabras de enseñanza. Al terminar la lección, se llevan apresuradamente al alumno joven, pero le dan un instrumento viejo y le indican que practique en secreto. El alumno antiguo dispone las cosas del mismo modo cada semana. Para el muchacho, las palabras que apenas oye y las imágenes que entrevé son como joyas preciosas, y dedica todo su tiempo libre a practicar. Las horas de práctica son las más preciosas de su vida.

Al cabo de algunos meses, el maestro le oye por casualidad y, sin hacer ningún comentario, empieza a darle lecciones formalmente. Con estos métodos se fomentan la vitalidad y el espíritu ardiente del interés, sin los cuales no se absorbe la enseñanza.

EL YUDO: Éste es uno de los caminos más complicados, y quizás sea el más próximo a la vida. Es una formación general de todo el cuerpo, y no una concentración para un objetivo especial con instrumentos especiales. Pero, dada la complejidad de la técnica, muchos estudiantes se quedan absortos exclusivamente en el perfeccionamiento técnico, perdiendo de vista el principio único *(ri)* a favor del estudio de las llaves individuales *(ji)*.

En el judo no existe el reposo completo; el equilibrio se debe conservar siempre activamente bajo los empujones y tirones del adversario. Se espera que el estudiante descubra la verdad del dicho taoísta: «La quietud de la quietud no es la verdadera quietud; sólo cuando existe quietud en el movimiento puede aparecer el ritmo universal.»

En la figura 19, el atacante (a la derecha) encuentra una pequeña oportunidad y se aproxima. En el momento crucial, el adversario desplazará su pie derecho hacia delante para sostener su peso, o lo mantendrá quieto (pasos 2 o 6). Si adelanta su pie derecho, entonces tendrá éxito la llave de la columna de la izquierda (A) y fracasará la de la columna de la derecha (B); si no se mueve, tendrá éxito la llave B y fracasará la llave A. La dificultad estriba en que, si esperamos a ver lo que hace, titubearemos, y se perderá el ritmo del movimiento. (La acción completa de giro de la columna B no dura más de un segundo.) Si no titubeamos, pero atacamos ciegamente, es probable que descubramos que hemos intentado una llave inadecuada.

Como sucede en la mayoría de estos koan, existe un cierto procedimiento fraudulento por el cual podemos resolver a medias el problema. Supongamos que hemos intentado la llave B y hemos tenido éxito. Cuando volvamos a atacar de la misma manera, el adversario esperará probablemente la B, y esta vez adelantará el pie derecho. Si hemos esperado esto, podemos realizar sin titubeos la otra llave. Y la próxima vez volvemos a cambiar. La alternancia sencilla es demasiado evidente para el éxito, por supuesto, pero se pueden conseguir buenos resultados determinando por adelantado una secuencia del tipo A-B-A-A-A, o A-B-B-B-A, y así sucesivamente. Pero el problema queda sin resolver. Al determinar por adelantado nuestra acción tenemos la ventaja del movimiento regular e ininterrumpido, pero, con todo, muchas veces estaremos intentando la llave equivocada y estaremos condenados al fracaso.

Una canción del Camino expone la cuestión:

Los árboles de la montaña no son tan tupidos
Que no pueda penetrar de vez en cuando
Un rayo de luna.

19. EL MOMENTO DEL KOAN EN EL YUDO.

A

1. El atacante (a la derecha) está a punto de adelantar la pierna izquierda.

2. Si el contrincante afirma su pierna derecha adelantándola...

3. el atacante adelanta el pie izquierdo y lo apoya en el suelo...

4. traza un arco con su pierna derecha...

5. y lanza al contrincante *hacia atrás.*

B

6. Si el contrincante deja el pie derecho donde está...

7. el atacante gira la pierna izquierda por delante...

8. gira el cuerpo y se agacha...

9. y lanza al contrincante *hacia delante.*

El koan: Si prevemos una alternativa, pero él sigue la otra, la llave se bloquea. Si esperamos a ver lo que hace, titubeamos y echamos a perder la acción de la llave. ¿Cómo resolver el problema? (Ver las páginas 274-275.)

20. NO RETENERSE.

Esta llave ganadora en un campeonato importante es una maravillosa demostración técnica. El contrincante, que es a su vez un experto que se defiende con mucha habilidad, es arrastrado al aire por el *tori*, el señor Watanabe Kisaburo, que equilibra el peso total de ambos sobre las puntas de los dedos de su pie izquierdo. Aparte de las dificultades técnicas, los principiantes dudan mucho tiempo antes de lanzar todo su cuerpo al ataque bajando completamente la cabeza. Tienen que prepararse, y mientras tanto pierden la oportunidad, que es muy breve. En zen se dice: «Entra de un golpe» y «Tira el cuerpo para encontrar el espíritu». (Ver las páginas 275, 279.)

Quizás podamos descubrir una aplicación intelectual de estos versos al problema, pero hasta que no nos permita descubrir una solución en la práctica no podremos decir que los comprendemos (*ver la figura 20*).

BARRER: Se espera de los estudiantes del Camino que encuentren oportunidades para practicar mientras realizan actividades domésticas. Antes de que el alumno se ponga a barrer el piso o el jardín, pueden decirle que presione con la punta del dedo entre las cejas y que después lo baje por la línea central del cuerpo hasta un punto inmediatamente por debajo del ombligo (el tanden). Cuando se quita el dedo, la sensación de presión se mantiene durante cierto tiempo, y el principiante la utiliza como base para situar su atención sobre la línea central. Después, medita que se trata de una línea de luz, y el resto del cuerpo se hace sombrío y vacío. Entonces, empieza a barrer con la escoba, pero manteniendo la meditación sobre la línea central.

Después de varias semanas, el estudiante es capaz de mantener la atención sobre la línea central durante algo más de un minuto o dos. Ya no tiene que utilizar la presión del dedo para empezar. Cuando la mente se desvía, él la vuelve a traer a su sitio. La meditación de este tipo relaja los nervios y tiene su efecto sobre las posturas y el movimiento, haciendo que éste sea más eficiente. Un experto es capaz de determinar, observando simplemente el movimiento, si la mente del alumno ha permanecido sobre la línea o si se ha distraído.

LA MECANOGRAFÍA: El mecanógrafo debe practicar durante una parte del día la mecanografía perfecta, reduciendo los errores hasta que el texto escrito quede perfecto. Éste es el aspecto técnico. Cuando se han alcanzado buenos progresos, el alumno puede

practicar a veces la meditación sobre la línea de luz mientras escribe a máquina. Todos los deseos y miedos, la voluntad y el apego del cuerpo deben estar relajados. ¿No se detendrá la escritura si se abandonan los deseos y la voluntad? Éste es el koan, y se resuelve por la práctica y no por palabras.

En las actividades diarias como la de escribir a máquina se encuentran indicaciones para la resolución de muchos enigmas del zen. «¿Qué es el budismo?» «No lo sé», responde el maestro. Entonces, ¿cómo puede ser él un hombre iluminado? El hombre no iluminado no lo sabe, y si el maestro tampoco lo sabe, ¿qué diferencia existe entre ambos?

Consideremos a la persona que ignora en absoluto el arte de escribir a máquina. No sabe dónde están situadas en el teclado las letras y las cifras. No lo sabe, y no es capaz de escribir a máquina. Consideremos ahora al estudiante. Memoriza trabajosamente las filas de teclas: «A» con el dedo meñique de la mano izquierda, «S» con el dedo anular, «D» con el dedo medio, «F» y también «G» con el dedo índice. Y así sucesivamente, hasta que se aprende todo el teclado. Es una persona que sabe, pero todavía no es capaz de escribir a máquina demasiado bien, pues debe consultar constantemente la tabla de teclas que se ha aprendido de memoria. Por último, consideremos al mecanógrafo experto. Se le han olvidado por completo las posiciones de las letras, y si le preguntamos de pronto cuáles son las teclas que rodean a la «J» nos dirá: «No lo sé.» No lo sabe, pero escribe a máquina perfectamente. No podemos decir de él verdaderamente que lo sepa, pero tampoco es exacto decir que no lo sepa. Hace más que saberlo: ha pasado a formar parte de él.

Del mismo modo, el «no lo sé» de Bodhidharma es distinto del «no lo sé» del emperador. Bodhidharma manifiesta en el menor de sus actos el conocimiento que es más-que-conocimiento; ya no lo posee como

idea intelectual, y esas ideas intelectuales son una molestia y obstaculizarían su expresión libre si las acogiera. Pero en cierto tiempo las tuvo, y entonces no fueron inútiles como pasos en el Camino. Lo mismo sucede con el zen y el conocimiento de las escrituras.

EL AJEDREZ: Un joven que había sufrido una amarga desilusión en la vida se dirigió a un monasterio remoto y dijo al abad: «Estoy desilusionado de la vida y quiero alcanzar la iluminación para liberarme de estos sufrimientos. Pero no tengo la capacidad necesaria para dedicarme mucho tiempo a la misma cosa. Jamás podría soportar largos años de meditación, de estudio y de austeridad; vacilaría, y volvería a dejarme arrastrar por el mundo, aunque sé que está lleno de dolor. ¿Existe algún camino corto para las personas como yo?» «Sí existe», dijo el abad, «si estás verdaderamente decidido. Dime: ¿Qué has estudiado? ¿A qué te has dedicado más en tu vida?» «Bueno, en realidad a nada. Éramos ricos, y yo no tenía que trabajar. Supongo que lo que me interesaba verdaderamente era el ajedrez*. Le dedicaba casi todo mi tiempo.»

El abad reflexionó un momento, y dijo a su asistente: «Llama al monje N. y dile que traiga un tablero y las piezas.» El monje llegó con el tablero y el abad preparó las piezas. Hizo traer una espada y la mostró a los dos. Dijo: «Oh, monje: has hecho voto de guardarme obediencia como abad, y ahora te la exijo. Jugarás una partida de ajedrez con este joven, y si pierdes te cortaré la cabeza con esta espada. Pero te prometo que volverás a nacer en el paraíso. Si ganas, cortaré la cabeza a este hombre; el ajedrez es la única cosa que ha practicado con dedicación, y si pierde también merece perder la cabeza.» Ambos vieron en el rostro

* En el original, *chess* «ajedrez»; pero el autor se refiere, sin duda, al juego japonés del *go*. (*N. del T.*)

del abad que hablaba en serio: cortaría la cabeza al perdedor.

Se pusieron a jugar. En los primeros movimientos, el joven sentía que el sudor le caía hasta los pies mientras jugaba por salvar la vida. El tablero se convirtió en todo su mundo; estaba absolutamente concentrado en él. Al principio llevaba la peor parte, pero después el otro hizo un mal movimiento y el joven aprovechó la oportunidad para lanzar un ataque poderoso. Mientras se desmoronaba la posición de su adversario, el joven lo contempló disimuladamente. Vio un rostro lleno de inteligencia y de sinceridad, curtido por los años de austeridad y de trabajo. Pensó en su propia vida sin valor, y lo invadió una oleada de compasión. Hizo deliberadamente un mal movimiento, y más tarde otro; estropeó su posición y quedó indefenso.

De pronto, el abad se inclinó hacia delante y volcó el tablero. Los dos jugadores se quedaron pasmados. «No hay ganador ni perdedor», dijo lentamente el abad; «aquí no caerá ninguna cabeza. Sólo hacen falta dos cosas», añadió, mirando al joven: «Concentración completa, y compasión. Hoy has aprendido las dos. Estabas completamente concentrado en la partida, pero dentro de esa concentración también fuiste capaz de sentir compasión y de sacrificar tu vida por ella. Ahora, quédate aquí algunos meses y sigue nuestra formación con ese espíritu, y tu iluminación es cosa segura.» Así lo hizo, y la alcanzó.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS DE LA COLECCIÓN NUEVA ERA

22 **LOS SIETE CUERPOS DEL HOMBRE,** *por E. J. Gold.*

23 **EL YOGA TÁNTRICO,** *por Julius Evola.*

26 **LA ESENCIA DEL BUDISMO. EL NOBLE SENDERO ÓCTUPLE,** *por Bhikkhu Bodi.*

27 **EL PUNTO DE QUIETUD,** *por Ramiro A. Calle.*

28 **I-CHING Y PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL,** *por Marysol González Sterling.*

30 **EL ARTE JAPONÉS DE LA GUERRA,** *por Thomas Cleary.*

31 **EL LIBRO DEL KI,** *por Koichi Tohei.*

32 **LA SANACIÓN POR LOS CHAKRAS,** *por Z. F. Lansdowne.*

33 **¿ES USTED SENSITIVO?,** *por Marcy Calhoun.*

34 **LOS DOCE PASOS HACIA LA LIBERACIÓN ESPIRITUAL,** *por Jerry Hirschfield.*

35 **LAS 36 ESTRATEGIAS CHINAS,** *por Gao Yuan.*

36 **EL HOMBRE ES MÁS QUE SU CUERPO,** *por Walter Weber.*

38 **MEDITACIONES PARA MUJERES QUE HACEN DEMASIADO,** *por Anne Wilson Schaef.*

40 **RECOBRA TU INTIMIDAD,** *por Anne Wilson Schaef.*

41 **RESPIRANDO,** *por Michael Sky.***43 MEDITACIÓN BUDISTA Y PSICOANÁLISIS,** *por Miguel Fraile.*

44 **MEDITACIÓN EN LA ACCIÓN,** *por Chögyam Trungpa.*

45 **ASTROLOGÍA KÁRMICA BÁSICA,** *por Geraldyn Waxkowsky y Marysol González Sterling.*

47 **LA SABIDURÍA DEL ZEN,** *por Trevor Leggett.*

Serie GUÍAS DE EDGAR CAYCE:

20 **MÚLTIPLES MORADAS,** *por Gina Cerminara.*

21 **EL DESPERTAR DE LOS PODERES PSÍQUICOS,** *por Henry Reed.*

24 **REFLEXIONES SOBRE EL CAMINO,** *por Herbert B. Puryear.*

25 **LOS SUEÑOS,** *por Mark Thurston.*

29 **REENCARNACIÓN,** *por Lynn Elwell Sparrow.*

37 **LA MISIÓN DEL ALMA,** *por Mark Thurston.*

39 **MISTERIOS DE LA ATLÁNTIDA,** *por Edgar Evans Cayce y otros.*

42 **CRECIMIENTO INTERIOR,** *por Harmon Hartzell Bro y June Avis Bro.*

46 **EL CAMINO POR RECORRER,** *por Richard Peterson.*

OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

EL PUNTO DE QUIETUD, *por Ramiro A. Calle.*

I-CHING Y PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL,
por Marysol González Sterling.

EL ARTE JAPONÉS DE LA GUERRA,
por Thomas Cleary.

EL LIBRO DEL KI, *por Koichi Tohei.*

LAS 36 ESTRATEGIAS CHINAS, *por Gao Yuan.*

EL HOMBRE ES MÁS QUE SU CUERPO,
por Walter Weber.

MEDITACIONES PARA MUJERES QUE HACEN DEMASIADO, *por Anne Wilson Schaef.*

RECOBRA TU INTIMIDAD,
por Anne Wilson Schaef.

RESPIRANDO, *por Michael Sky.*

MEDITACIÓN BUDISTA Y PSICOANÁLISIS,
por Miguel Fraile.

MEDITACIÓN EN LA ACCIÓN,
por Chögyam Trungpa.

ESTE LIBRO es una antología de textos del Budismo Zen, seleccionados para acercar su enseñanza a aquellos que deseen conocer y comprender el Zen de un modo adecuado, ofreciendo al lector una idea amplia tanto de su teoría como de su práctica. Los textos elegidos son:

El rostro primitivo. Sermón de Daito Kokushi (siglo XIV).

Bodhidharma y el emperador. Antologías de koan de las escuelas Soto y Rinzai (siglos X al XIII).

La "Canción de la meditación" de Hakuin. Comentario de Amakuki Sessan (siglos XVIII y XX, respectivamente).

Una pizca de Zen. Disertaciones de Takashina Rosen (siglo XX).

Los dos poemas. Sermón de Oka Kyugaku (siglo XX).

Como colofón, el compilador y traductor Trevor Leggett, desde su larga experiencia como practicante en el Japón, ha añadido un epílogo donde indica al lector occidental las claves de la práctica del Zen en la vida diaria.

En resumen, una obra que en Occidente ha adquirido el rango de libro de texto de Zen, por su naturaleza clásica y práctica a la vez.

ISBN 84-7640-759-9
74047
9 788476 407592

Ilustración de portada:
"Nada", el ideograma mu
en la caligrafía impresionista de Hakuin